LE SHÎ'SME IMAMITE

Colloque de Strasbourg



BIBLIOTHÈQUE
DES CENTRES D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉS

*Travaux du Centre d'Études Supérieures spécialisé
d'Histoire des Religions de Strasbourg*

LE SHÎ^cISME IMÂMITE

Colloque de Strasbourg
(6-9 mai 1968)





PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS
1970



Dépôt légal. — 1re édition : 2e trimestre 1970

LISTE DES PARTICIPANTS

Ce Colloque a été organisé par :

M. Robert BRUNSCHVIG, professeur à la Sorbonne, directeur de l'Institut d'Etudes islamiques de l'Université de Paris, et
M. Toufic FAHD, professeur à l'Université de Strasbourg, directeur de l'Institut d'Etudes islamiques de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Strasbourg, éditeur des Actes.

Y ont participé :

M. Armand ABEL, professeur aux Universités de Bruxelles et de Gand.
M. Jean AUBIN, directeur à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, section des Sciences historiques et philologiques.
M. Claude CAHEN, professeur à la Sorbonne.
M. Enrico CERULLI, vice-président de l'Accademia dei Lincei, Rome.
M. Henry CORBIN, directeur d'Etudes à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses.
M. Francesco GABRIELI, professeur à l'Université de Rome.
R. P. Richard GRAMLICH, S. J.
Miss Ann LAMBTON, professeur à l'Université de Londres.
M. Gérard LECOMTE, professeur à l'Ecole nationale des Langues orientales vivantes, Paris.
M. Yvon LINANT DE BELLEFONDS, directeur de Recherches au Centre national de la Recherche scientifique, Paris.
M. Wilferd MADELUNG, professeur à l'Université de Chicago.
M. Henri MASSÉ, membre de l'Institut de France.
M. Ḥossein NAṢR, professeur à l'Université de Téhéran.
M. Charles PELLAT, professeur à la Sorbonne.
M. Mûsä ṣ-ṢADR, directeur de l'Institut d'Etudes islamiques de Ṣûr, Liban (1).
M. Georges VAJDA, directeur d'Etudes à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses.

(1) M. Mûsä ṣ-ṢADR fit un exposé en arabe sur *Les communautés imâmites au Liban et en Syrie de nos jours*. Il avait promis de faire parvenir à l'éditeur un condensé en français de cet exposé ; ce condensé ne nous est malheureusement pas parvenu.

Ont assisté partiellement aux conférences et participé aux discussions ou aux rencontres :

M. R. Arnaldez (Université de Lyon).
M. Eliash (Université de Californie, Los Angeles).
Mrs. Doreen Hinchcliffe (Université de Londres).
M. Fritz Meier (Université de Bâle).
MM. Hans Römer, Hans Müller et Joseph Matuz (Université de Fribourg-en-Brisgau).

N. B. — 1) L'ordre des communications est celui du programme du Colloque. Chaque conférence est suivie d'un bref compte rendu des discussions, dû au dévouement de M. Ali Bouamama. M. Corbin a bien voulu rédiger lui-même les textes de ses interventions.
2) Pour la translittération, on a respecté le système adopté par chacun des auteurs.

AVANT-PROPOS

Ce second Colloque d'islamologie du Centre de Recherches d'Histoire des Religions de Strasbourg est une suite naturelle au premier, organisé par M. Claude Cahen, du 12 au 14 juin 1959, sur L'élaboration de l'Islam (1). *En effet, si le but du premier Colloque était, comme le définit l'organisateur, de contribuer à la connaissance de la formation des familles religieuses qui naquirent au sein de l'Islam au cours de son élaboration doctrinale, celui du présent colloque est de poursuivre cette recherche par l'étude, sous ses divers aspects, de l'une de ces familles : l'imâmisme duodécimain. Son importance à la fois doctrinale et numérique la place au second rang, après la grande famille sunnite.*

Il ne m'appartient pas ici de revenir sur l'esprit dans lequel a été conçue et organisée cette rencontre entre des islamologues de spécialités diverses. Dans son discours introductif, M. Robert Brunschvig, à qui revient le mérite de l'organisation scientifique de ce colloque, en a délimité le cadre et défini les perspectives.

Je me contente de souligner ici que si ce colloque a pu être réalisé avec dix-huit participants dont huit spécialistes étrangers, ce fut grâce à la collaboration étroite qui s'est établie entre l'Université de Paris et celle de Strasbourg. L'union de moyens, isolément insuffisants, a permis de réaliser une rencontre internationale bien étoffée, susceptible d'apporter au thème proposé un plus grand nombre de possibilités d'éclaircissements. Il est souhaitable que l'expérience se renouvelle et que de telles recherches en groupes soient facilitées par une mise en commun des moyens d'action.

*Mes remerciements vont aux membres du Comité du Centre de Recherches d'Histoire des Religions, qui ont bien voulu me confier l'organisation de ce colloque. M. le doyen Marcel Simon et M. le P*r *Edmond Jacob, président en exercice de ce Comité,*

(1) C. Cahen et contributeurs, *L'élaboration de l'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 132 p.

m'ont apporté le concours précieux de leur expérience et de leur compréhension. Qu'ils en soient vivement remerciés.

Il me reste à m'acquitter d'un devoir agréable, celui d'exprimer ma gratitude au chapitre Saint-Thomas qui nous accueillit quand le tumulte de la « révolution de Mai » nous contraignait à quitter le Palais. Ce fut pour nous l'occasion d'un pèlerinage aux sources de l'orientalisme strasbourgeois.

T. Fahd.

DISCOURS INTRODUCTIF

de Robert BRUNSCHVIG

M. R. Brunschvig adresse d'abord ses remerciements et ceux du Comité Directeur de l'Institut d'Etudes islamiques de l'Université de Paris à M. le Recteur de l'Académie de Strasbourg et à M. le Président du Centre de Recherches d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg. Il souligne combien ses collègues parisiens et lui-même sont heureux de collaborer avec l'Université de Strasbourg, sa Faculté des Lettres et plus précisément avec l'Institut d'Etudes islamiques de cette Faculté, que dirige M. Fahd. Il remercie également tous les participants à ce Colloque et tout particulièrement les auteurs de communications venus de divers pays, dont la présence active donne à cette rencontre un heureux caractère international.

Puis M. Brunschvig prononce le « Discours introductif » ci-après :

Nous allons nous entretenir ensemble d'aspects divers, à des moments divers, de ce chiisme imâmite (ou imâmien) qui, dès le dernier quart du IXe siècle, se précise et se fixe en tant que duodécimain. Ce n'est assurément pas un domaine inconnu, et d'importants travaux d'islamologues en font état ou lui ont été consacrés. Il risque néanmoins d'apparaître, encore aujourd'hui, à qui considère l'ensemble de l'Islam, comme marginal, parce qu'il est sensiblement minoritaire. Mais son importance historique, et encore actuelle, est considérable. Les publications de textes anciens, qui se multiplient, le font mieux connaître, et appellent sur bien des points des études plus approfondies. Il nous a donc paru tout à fait convenable d'en faire l'objet d'un Colloque spécial.

Nous n'avons, sur le plan scientifique, aucune préférence doctrinale à manifester ; nous n'avons pas à valoriser l'une par rapport à l'autre les différentes branches de l'Islam, à leur appliquer les concepts ou les qualifications d'*orthodoxie* ou d'*hérésie* ; peut-être tout au plus d'*hétérodoxie* en nous référant

à la prédominance objective du nombre, sans jugement de notre part. Au reste, quelles qu'aient été les âpres querelles du passé, une sorte d'œcuménisme a tendance à s'imposer dans beaucoup de sphères islamiques ; et plus d'un érudit musulman, de nos jours, est apte à saisir l'enrichissement que représente, pour la vision du passé prestigieux de l'Islam, l'étude de ses manifestations multiples, et de ses « aventures » en divers sens.

Est-il besoin de souligner ici combien l'histoire politique et l'histoire religieuse, étroitement mêlées, ont été affectées par le chiisme, et au nombre des voies chiites par l'imâmisme dont nous allons nous entretenir ? Dans ses rapports avec le sunnisme, que de fluctuations entre des formes de coexistence pacifique et l'hostilité ouverte, soulèvements, guerres acharnées ! entre des controverses au ton modéré et des débordements d'insultes et d'imprécations ! Dans cette histoire millénaire de l'imâmisme, des périodes sont plus marquantes que d'autres par le succès politique, partiel par exemple avec les Bûyides dans le haut moyen âge, esquissé épisodiquement plus tard sous les Mongols, éclatant à partir des Séfévides — à l'orée de ce que nous appelons les Temps modernes — en Iran ; et sans négliger l'apport des époques plus anciennes ou intermédiaires, il faut bien reconnaître que la grande floraison culturelle est pour une bonne part liée à la réussite temporelle, qui la favorise et l'entretient !

Le problème des adhésions et des refus se pose et subsiste, à travers les classes sociales et les ethnies. Et l'expansion géographique nous intéresse, variable elle aussi suivant les temps. L'Irak et l'Iran demeurent les centres, parfois concurrents, comme ils détiennent — et pour l'Iran le cas extraordinaire, aberrant au départ, de Ṭûs-Mechhed a eu des répercussions immenses — les tombes vénérées des imâms ; mais de la Méditerranée à l'Inde, cette forme de chiisme a eu et garde des groupes nullement négligeables d'adeptes convaincus. L'imâmisme n'a pas affecté seulement l'idéologie politico-religieuse et l'action qui a pu en résulter ; mais il a rempli également son office propre en matière de droit, de pensée juridique ; il intervient dans le développement philosophique, il colore et féconde la mystique, il tonalise l'art littéraire — en langue persane spécialement — et les arts graphiques ; et surtout il anime et cultive une sensibilité volontiers dramatisante qui s'entrevoit ou se saisit à travers les œuvres du niveau le plus élevé ou qui éclate dans des productions populaires ou, du moins, adaptées au grand public.

On ne saurait, en un sens, assez insister sur l'incitation mutuelle dont les controverses théologiques entre chiites et sunnites ont fait bénéficier des secteurs entiers de la pensée musulmane traditionnelle. Les polémiques, les oppositions sont à la base de tant d'approfondissements doctrinaux ! Mais, au-delà de cette constatation d'évidence, le problème de la spécificité, du degré d'originalité d'un grand rameau de l'Islam, tel que l'imâmisme, mérite au premier chef d'être cerné, scruté, en des analyses que des synthèses pourront par la suite couronner.

Les communications prévues au Colloque et les interventions qu'elles vont susciter nous mettront, je l'espère, sur cette voie. Assurément, elles ne sont pas exhaustives ; mais le large échantillonnage qu'elles présentent et le talent de leurs auteurs contribueront de toute manière au progrès de nos connaissances. Ainsi seront encouragés, avec nous, après nous, d'autres chercheurs.

I

IMAMISM AND MU'TAZILITE THEOLOGY

by WILFERD MADELUNG

Shiism in the course of its development has become so closely associated with Mu'tazilite theology that historians of Islam, both in medieval and in modern times, have often been tempted to view them as genetically related. However, as the doctrine of the early Shiite groups and of Mu'tazilism in the 2nd/8th century have been more thoroughly investigated in recent studies, more and more evidence has come to light showing that at this time the two movements were poles apart. Not only were their doctrines of the imamate, which for the Shiites in particular was at the center of their concern, fundamentally incompatible. But also in more strictly theological questions, concerning God and his attributes, human free will and predestination, where the Mu'tazilites came to set up rigid standards of orthodoxy branding any deviation as a form of polytheism, there was an apparently unbridgeable gulf between them which gave occasion to constant friction and acrimonious controversy.

The Imāmiyya or, as their opponents usually styled them, the Rāfiḍa in particular provoked much censure and polemics on the part of the Mu'tazila. One need only take a look into the *Kitāb al-intiṣār* of the Mu'tazilite al-Khayyāṭ, in itself a major testimony to the bitter polemics between Imāmiyya and Mu'tazila, to be presented with a long list of highly heretical views of which the Mu'tazilites could accuse their Imamite opponents. The Rāfiḍa, al-Khayyāṭ states, hold that God has corporeal limits and shape, that he moves and rests, that his knowledge is produced in time, that he may change his announced decision in accordance with changing circumstances *(badā')*. They believe that the infidels are compelled to their unbelief by a cause which God creates, that God wills every act of sin

and disobedience to his commands. They assert that the dead will be returned to life before the day of resurrection *(raj'a)*, that part of the Koran has been changed, added to and suppressed. They maintain that the Prophet has appointed a certain man as his successor and that the whole community except for a few individuals disobeyed his order. Even a small part of this, al-Khayyāṭ sums up polemically, would exceed the gross infidelity of the materialists *(dahriyya)* and dualists (1).

Al-Khayyāṭ, writing probably not long after the year 269/882 (2), explains that this has been and is the doctrine of the bulk of the Rāfiḍa and of their prominent scholars. In several places in his book he alludes, however, to some individuals among the Rāfiḍa in recent times who had formerly associated with the Mu'tazila and continued to hold their views concerning the unity of God. They were repudiated, however, by the majority of the Rāfiḍa because of their unorthodox views (3). Al-Ash'arī's account of the doctrines of the Imāmiyya, written perhaps two or three decades later about the year 300/912 (4), confirms the existence of a group among them who, in al-Ash'arī's usual terms, combined the doctrines of *i'tizāl* and *imāma*. At least some of them had originally belonged to different schools of Mu'tazilism and brought their differences into the Imāmiyya. According to al-Ash'arī, too, this group had appeared only recently among the Rāfiḍa, while all the older groups held the doctrines which al-Khayyāṭ ascribed to them.

It is thus evident that in the second half of the 3rd/9th century some Mu'tazilites joined the Imāmiyya by adopting their basic doctrine of the imamate while retaining Mu'tazilite theology. Very little is known about this group, although the names of at least two men who evidently belonged to it are known from other sources (5). Their influence within the Imā-

(1) AL-KHAYYĀṬ, *K. al-intiṣār*, ed. H. S. Nyberg, Cairo, 1925, pp. 5 f.

(2) AL-KHAYYĀṬ mentions the death of the Mu'tazilite Abū Mujālid (Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Ḍarīr), *al-intiṣār*, p. 103. Abū Mujālid died in 268/881-2 or in Dhū l-qa'da 269/May-June 883, cf. AL-KHAṬĪB, *ta'rīkh Baghdād*, IV, 95 f.

(3) *Al-intiṣār*, pp. 6, 127, 144.

(4) Concerning the date of the composition of al-Ash'arī's *maqālāt*, cf. M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et de ses premiers grands disciples*, Beirut, 1965, pp. 58 ff.

(5) Cf. 'ABBĀS IQBĀL, *Khāndān-i Nawbakhtī*, Teheran, 1311, pp. 94 f., 133 : Abū Ja'far Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Qubba al-Rāzī, and pp. 128, 134 : Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Mumallak al-Iṣfahānī.

miyya cannot have been great. They were associated, however, with a family with a solid Shiite background and considerable prestige among the Imāmiyya, especially in Baghdad : The Banū Nawbakht.

Two members of this family, Abū Sahl Ismā'īl (d. 311/923) and his nephew al-Ḥasan b. Mūsā (d. between 300 and 310/912 and 922) during this period became the founders of the first doctrinal school which truly amalgamated Mu'tazilite theology with Imamite doctrine. Unfortunately, none of their dogmatical works has been preserved, and their views can only fragmentarily be established from statements of al-Mufīd and the titles of their books. The brief dogmatical treatise *al-Yāqūt* of a certain Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Nawbakht, about whose life and date nothing is known, clearly does not represent the school to which al-Mufīd refers as the Banū Nawbakht. It seems, indeed, that the work was written considerably later, probably a century or more (1), than Abbas Eghbal believed, who dated it about the year 340/941 (2).

(1) The work together with the commentary of AL-ḤILLĪ, *Anwār al-malakūt fī sharḥ al-yāqūt* has been edited by Muḥammad Najmī Zanjānī, Teheran, 1338. The author does not uphold any of the views which al-Mufīd describes as the specific doctrine of the Banū Nawbakht. In accordance with the later consensus of the Imāmiyya, Abū Isḥāq b. Nawbakht confirms the capability of the Imams to work miracles (p. 186), which the Banū Nawbakht according to al-Mufīd had denied (cf. AL-MUFĪD, *Awā'il al-maqālāt fī l-madhāhib al-mukhtārāt*, Tabriz, 1371, p. 40 and footnote 2). He rejects the mutual cancellation of good and evil acts *(iḥbāṭ, taḥābuṭ)* in the last Judgment (p. 172), while the Banū Nawbakht had argued in favor of it (cf. *awā'il*, p. 57). His definition of man is, as al-Ḥillī points out (p. 149), at variance with that of the Banū Nawbakht, which was adopted also by al-Mufīd (cf. below p. 23, n. 6). Al-Ḥillī remarks that Abū Isḥāq b. Nawbakht's definition agrees with that of al-Murtaḍā and of most of the Mu'tazila. Abū Isḥāq may well have been influenced here as elsewhere by al-Murtaḍā (d. 436/1044) and his generation of Mu'tazilites. It is true that al-Ḥillī elsewhere (p. 67) claims that the Mu'tazilite Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) "followed" *(tabi'ahū)* Abū Isḥāq in one of his doctrines. It does not seem very likely, however, that the famous Mu'tazilite theologian should have drawn upon the views of a rather obscure Shiite author. More probably the latter adopted some of the system of the prominent Mu'tazilite.

The earliest mention so far known of the *K. al-yāqūt* is in the *Sharḥ nahj al-balāgha* of Ibn Abī l-Ḥadīd (d. 656/1258), cf. IQBĀL, *Khāndān-i Nawbakhtī*, p. 166. The Ibrāhīm Nawbakhtī whom 'Abd al-Jalīl al-Rāzī mentions in his *K. al-naqḍ* (ed. Jalāl al-dīn Ḥusaynī Urmawī ma'rūf bi-Muḥaddith, 1331, pp. 151, 156) written about 565/1170, is perhaps to be identified with the author of the *K. al-yāqūt*.

(2) *Khāndān-i Nawbakhtī*, pp. 168 ff. A much later date of composition of the *K. al-yāqūt*, "not long before the commentary of al-Ḥillī (d. 726/1325)", has been orally suggested by Muḥammad Khān Qazwīnī to Paul Kraus, who expressed himself in favor of this view without specifying his reasons (cf. Paul KRAUS, "Raziana I", *Orientalia*, IV [1935], p. 306, n. 6).

The Banū Nawbakht adopted the fundamentals of Muʿtazilite doctrine concerning the attributes and justice of God, opposing any anthropomorphic conception of God and upholding human free will. They rejected the beatific vision of God and argued against the view that God creates the acts of men (1). There are no reports that Abū Sahl or al-Ḥasan studied under any Muʿtazilite sheikh, nor is there sufficient evidence to show that they generally adhered to any particular school of thought within Muʿtazilism. It would rather seem that with their wide learning and interests in philosophy and the doctrines of various religions they approached the Muʿtazilite schools of their time with considerable independence. In their doctrine of the imamate they remained, of course, essentially opposed to Muʿtazilism, although they denied, perhaps under Muʿtazilite influence, the possibility of miracles of the Imams, while at the same time endeavoring to prove rationally their sinlessness, infallibility and perfect knowledge of all arts and all languages (2). The Banū Nawbakht also rejected, in conformity with general Imamite dogma, the Muʿtazilite doctrine of the unconditional fulfillment of God's threat of punishment *(waʿīd)* to the Muslim sinner and of his intermediate position *(al-manzila bayn al-manzilatayn)* between the faithful and the infidels (3). Against the Muʿtazilite position they affirmed that the Prophet and the Imams would intercede for the grave sinners of their community and save them from eternal punishment (4). And they maintained that the designation of faithful *(mu'min)* was to be applied without restriction to the sinner who continued to hold and affirm his knowledge of God (5). Highly offensive from the Muʿtazilite point of view was also their profession that the Koran in the official version had undergone both additions and deletions (6).

The introduction of Muʿtazilite doctrine in Imamism was hampered not only by the need of accomodating it with certain basic Imamite beliefs. It was also faced with the opposition

(1) Both Abū Sahl and Abū Mūsa wrote books denying the beatific vision, cf. IQBĀL, *Khāndān-i Nawbakhtī*, p. 123, nr. 37 and p. 131, nr. 21. Abū Sahl wrote a *K. al-radd ʿalā l-mujbira fī l-makhlūq, Khāndān-i Nawbakhtī*, p. 119, nr. 14.

(2) Cf. *awā'il*, pp. 40, 38.

(3) Abū Mūsā wrote a *K. al-radd ʿalā aṣḥāb al-manzila bayn al-manzilatayn fī bāb al-waʿīd, Khāndān-i Nawbakhtī*, p. 131, n. 20.

(4) Al-Mufīd presents this view as the consensus of the Imāmiyya and does not except the Banū Nawbakht, *awā'il*, pp. 52 f.

(5) *Awā'il*, p. 60.

(6) *Awā'il*, p. 56.

of the Imamite traditionalists, who, much like their Sunnite counterparts, rejected on principle all forms of *kalām* and its extensive use of reason in religion and insisted on the necessity of relying on the ḥadīths of the Prophet and the Imams. This traditionalism had formed a strong wing within Imamism since the time of Imam Ja'far. In the course of the 3rd/9th century, Kufa had been replaced as the main center of Imamite traditionalism by Qumm. From the school of Qumm came the strongest reaction against the adoption of Mu'tazilite theology by the Banū Nawbakht. Its most authoritative spokesman in the second half of the 4th/10th century was Abū Ja'far Ibn Bābūya (d. 381/991).

Ibn Bābūya's hostility to *kalām* in his dogmatic works is outspoken. He quotes numerous ḥadīths against disputation concerning God and predestination and a general condemnation of those who engage in *kalām* by Imam Ja'far (1). In the exposition of his own doctrine he relies regularly on ḥadīths of the Imams and interprets them with a minimum of reasoning. He thus deals with many questions usually not dealt with in *kalām* works and does not take a position on problems which were much discussed in *kalām* but concerning which he did not find any ḥadīths.

Despite this open attack on *kalām*, it is evident, however, that Ibn Bābūya was in reality on the defensive against the supporters of Mu'tazilite theology. In the introduction to his *Kitāb al-tawḥīd* he states that he was induced to write his book by the accusations of anthropomorphism and of ascribing to God the constraint *(jabr)* of man brought against the Imāmiyya by some opponents on the basis of some ḥadīths which they found in Imamite books and whose correct interpretation they ignored (2). Ibn Bābūya attempts to invalidate these accusations by interpreting the transmitted statements of the Imams so as to bring them into substantial agreement with the Mu'tazilite concepts of God's unity and justice, or at least to minimize the disagreement.

Ibn Bābūya's views, even though they involved some arbitrary interpretations, do not constitute generally a radical

(1) Cf. A. A. A. Fyzee, *A Shiite Creed, A translation of Risālatu'l-I'tiqādāt of Muḥammad b. 'Alī b. Bābawayhi al-Qummī known as Shaykh Ṣadūq*, London, 1942, p. 43; Ibn Bābūya, *al-tawḥīd*, al-Najaf, 1386/1966, pp. 376 ff.; Ibn Bābūya, *al-hidāya*, in *al-muqni' wa l-hidāya*, Teheran, 1377, p. 3.

(2) *Al-tawḥīd*, p. 2.

departure from Imamite traditionalist positions. It must be recalled that some ḥadīths reported already from Imam Ja'far clearly supported an intermediate position between Mu'tazilite and Sunnite traditionalist dogma in major controversial issues such as the nature of the Koran and free will versus predestination (1). Since the positions implied in these ḥadīths were identical with those defended by the Imamite *mutakallimūn* contemporary with the Imam, it is safe to assume that they do indeed go back to his time. These succinctly formulated statements could easily be interpreted, by a shift of emphasis, as supporting one or the other side. Other ḥadīths, the bulk of which are attributed to Imam 'Alī al-Riḍā (2) and, in view of the position of this Imam at the court of the antianthropomorphist Caliph al-Ma'mūn (3), may well go back to his time,

(1) Cf. the statement of Ja'far al-Ṣādiq : *al-Qur'ān kalām Allāh lā khāliq wa-lā makhlūq*, quoted already by Aḥmad b. Ḥanbal in defense of his own position (W. M. PATTON, *Aḥmad b. Ḥanbal and the Miḥna*, Leiden, 1897, p. 139). It was the basis of Hishām b. al-Ḥakam's doctrine concerning the nature of the Koran (cf. AL-ASH'ARĪ, *maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, Istanbul, 1929, pp. 40, 582). Concerning human free will and predestination, cf. Ja'far's statement : *lā jabr wa-lā tafwīḍ wa-lākin amr bayn al-amrayn* (AL-KULAYNĪ, *al-uṣūl min al-kāfī*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, Teheran, 1381, I, 160, ḥadīth, nr. 13 ; MADELUNG, *Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm*, Berlin, 1965, p. 58, n. 94). In some of the many variants which are reported of this ḥadīth, the term *tafwīḍ* is replaced by *qadar* (cf. AL-KULAYNĪ, *al-kāfī*, I, 159, nrs. 9, 10). The usage of the term *qadar* here is obviously anti-Mu'tazilite. The Imamite traditionalists relied on this ḥadīth in rejecting the determinism of the Jahmiyya on the one side and the indeterminism of the Mu'tazila on the other side (AL-ASH'ARĪ, *maqālāt*, p. 41). The doctrine of Hishām b. al-Ḥakam (*maqālāt*, pp. 40 f.) is clearly also an attempt to find such an intermediate position. According to a Ḥanafite report Abū Ḥanīfa quoted the statement of Imam Ja'far (with some additions) as being identical with his own doctrine (Ṣā'id b. Muḥammad al-Ustuwā'ī [d. 432/1041], *al-'aqīda*, ms. Leiden Or. 706 [5], fol. 45 v).

(2) Cf. for instance IBN BĀBŪYA, *'uyūn akhbār al-Riḍā*, ed. Mahdī al-Ḥusaynī al-Lājūrdī, Qumm, 1377, I, 144 ff. Some similar ḥadīths are attributed also to earlier Imams, especially Ja'far al-Ṣādiq. Al-Mufīd, in trying to refute charges that the Imamite *mutakallimūn* took their antianthropomorphist theology from the Mu'tazila, can rely on a reported condemnation of Hishām b. al-Ḥakam's description of God as "a body unlike other bodies" by Ja'far al-Ṣādiq (AL-MUFĪD, *al-fuṣūl al-mukhtāra min al-'uyūn wa l-maḥāsin, al-ṭab'a al-thāniya*, al-Najaf, s. d., II, 120 f., cf. also AL-KULAYNĪ, *al-kāfī*, I, 104, 106 ; IBN BĀBŪYA, *al-tawḥīd*, pp. 57 ff.). Al-Mufīd's assertion that only Hishām b. al-Ḥakam among the Imāmiyya could be accused of anthropomorphism is mistaken. The doctrine of his prominent rival Hishām al-Jawālīqī was even more distinctly "anthropomorphist". From all that is known about Hishām b. al-Ḥakam it is evident that he tried to base his own doctrine on the teaching of his Imam. It seems unlikely that he would have contravened the express condemnation of Ja'far.

(3) Concerning al-Ma'mūn's theological leanings, cf. now J. VAN ESS, "Ḍirār b. 'Amr und die Çahmīya' ", *Islam*, XLIV (1968), p. 34.

support an abstract, rational concept of God, closer to Mu'tazilite than to Sunnite traditionalist views. Ibn Bābūya naturally relied heavily on these ḥadīths. But he admits that there were other ḥadīths in the books of the Imamite scholars, which, in his words, "lead ignorant persons to imagine that God is comparable to his creatures". These ḥadīths, he insists, are either defective or must be interpreted metaphorically just like similar passages in the Koran (1). Evidently a consensus had not yet been reached among the Imamite traditionalists even on such important theological questions as the possibility of the vision of God, which Ibn Bābūya, in conformity with his abstract concept of God, vigorously denies. He emphasizes, however, that he considers the ḥadīths which some other Imamite scholars had collected concerning the beatific vision, evidently in support of it, as sound. These ḥadīths, he maintains, must be interpreted as referring to the perfect knowledge of God which the faithful will gain after the resurrection, rather than to ocular vision (2).

There is, however, pronounced disagreement between Ibn Bābūya and the Mu'tazila in several questions pertaining to the Mu'tazilite doctrine of the justice of God. Ibn Bābūya against the Mu'tazilite position maintains that the acts of men are created *(makhlūqa)* by God, but qualifies this creation as one of pre estimation *(taqdīr)* rather than of production *(takwīn)* (3). Against Mu'tazilite doctrine he holds that the will of God *(mashī'a, irāda)* encompasses everything taking place in the world, including the evil deeds of men, but then vaguely defines this will as fore-knowledge (4). Similarly he quotes a ḥadīth stating that the acts of disobedience against God are in accordance with the *qaḍā'* and *qadar* of God, but then interprets these terms, which commonly were understood to signify predestination, as meaning judgment and knowledge (5).

In accordance with traditional Imamite doctrine, Ibn Bābūya

(1) *Shiite Creed*, p. 2.
(2) *Al-tawḥīd*, pp. 74 f.
(3) *Shiite Creed*, pp. 31 f. In his earlier work *al-hidāya* he states that the true Muslim must believe that the Qadariyya are the Magians of the Muslim community and then defines the Qadariyya as those "who want to describe God in his justice *('adl)* and deprive him of his authority" (*al-hidāya*, p. 5). Clearly the Mu'tazila are meant here, and Ibn Bābūya does not try to soften the predestinarian meaning of the terms *qaḍā'* and *qadar* as he does in his creed. Similarly anti-Mu'tazilite is his attitude in his *thawāb al-a'māl wa-'iqāb al-a'māl* (Teheran, 1375, pp. 204 ff.), where the Qadariyya, who will enter hell and whom Ali threatened with death-penalty if they did not repent, are those who deny the *qadar* of God.
(4) *Shiite Creed*, pp. 33 f.
(5) *Al-tawḥīd*, p. 300.

rejects the *wa'īd*, the unconditional punishment of the grave sinner (1) and upholds the intercession of the Prophet and the Imams for him (2). He supports the Imamite doctrine of the return of the dead before the Judgment *(raj'a)* (3) and the *badā'*, while emphasizing that it does not imply an acquisition of knowledge by God (4). On the other hand, he holds that the Koran, as it is in the hands of the Muslims, is complete and without additions (5), a view which al-Ash'arī associated only with those among the Imāmiyya who combine the doctrines of *i'tizāl* and *imāma* (6).

Ibn Bābūya during the last decades of his life resided in al-Rayy, where he had been invited to come by the Būyid Rukn al-dawla. He was highly esteemed and honored in this capital of a Shiite dynasty. Eventually, however, according to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, he was restricted in his teaching by the famous Būyid vizier al-Ṣāḥib b. 'Abbād (7). Since al-Tawḥīdī mentions also several Sunnite traditionists as being hit by the restrictions of Ibn 'Abbād, it is evident that his measures were not motivated by anti-Shiism. Ibn 'Abbād indeed must be mentioned here briefly on account of his great and lasting influence on Shiism in al-Rayy. It is not accidental that his doctrinal treatises have been preserved in Imamite libraries, even though he was not an Imamite himself. Essentially Ibn 'Abbād was a Mu'tazilite who ranked Ali in excellence above the first caliphs but rejected the Imamite claim that Ali had been appointed by the Prophet as his successor. He systematically courted the favor of the Shiite Alids, drawing them into his circle and generously providing for their support.

It was evidently to a large extent due to his efforts that al-Rayy became the center of a current in both Zaydī and Imāmī Shiism which tended to identify itself fully with Mu'tazilite theology. On the Imāmī side 'Abd al-Jalīl al-Qazwīnī al-Rāzī, whose apology of Imamism against the attack of a Shiite convert to Sunnism written about 565/1170 has been published, is a late witness to this current. 'Abd al-Jalīl al-Rāzī designates his belief as that of the Imāmiyya Uṣūliyya

(1) *Shiite Creed*, p. 68.
(2) *Shiite Creed*, pp. 67 ff.
(3) *Shiite Creed*, pp. 62 ff.
(4) *Shiite Creed*, pp. 41 ff.
(5) *Shiite Creed*, pp. 85 ff.
(6) *Maqālāt*, p. 47.
(7) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *akhlāq al-wazīrayn*, ed. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanjī, Damascus, 1965, pp. 166 f.

and does not hesitate to dissociate himself from some of the views of the Imamite Akhbāriyya, whom he also contemptuously calls Ḥashwiyya. The doctrine of the Uṣūliyya, he maintains, in the fundamentals of theology is based on reason and rational investigation, not on blind adherence to the teaching of anyone. Only in the legal matters of the *sharī'a* do they rely on the teaching transmitted from the infallible Prophet and Imams (1). 'Abd al-Jalīl actively sought to counteract the view that the Imamites malign all other Muslims. He refers to a book of his in which he defended the virtue of 'Ā'isha and the other wives of the Prophet and which could be read in Sunnite circles with approval (2). In another book he attempted to demonstrate that the Shiites hold "the ascetics, worshippers and exegetes of the Koran" in high esteem (3). Characteristically his list of ascetics of whom the Shiites think well is headed by 'Amr b. 'Ubayd and Wāṣil b. 'Aṭā' (4), the founders of Mu'tazilism. His explanations in this matter could be interpreted as an act of precautionary dissimulation *(taqiyya)* by later Imamites (5), despite his own protestations to the contrary.

More important for the development of Imamite doctrine after Ibn Bābūya than the school of al-Rayy was the school of Baghdad. Among the Imamites there the Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nu'mān, already before the death of Ibn Bābūya had gained a position of undisputed authority, which he held until his own death in 413/1022. Al-Mufīd did not hesitate to write a correction *(taṣḥīḥ)* to the creed of Ibn Bābūya, criticizing him on many points, sometimes severely. He rejects his prohibition of engaging in religious dispute and of *kalām*, maintaining that the Imams encouraged those who were firmly grounded in the truth and well versed in argumentation to defend the true religion against heretics

(1) *Al-naqḍ*, pp. 2, 17 f. These statements show that the conflict between Uṣūliyya and Akhbāriyya in Imamism is not a phenomenon originating in Safavid times, as is sometimes suggested (cf. the references *in* G. Scarcia, "Intorno alle controversie tra Aḫbārī e Uṣūlī presso gli Imamiti di Persia", *RSO*, XXXIII (1958), pp. 218 f.). The later conflict which centers on technical questions of the principals of the law *(uṣūl al-fiqh)* is rooted in the earlier broader conflict between supporters of speculative theology and traditionalist opponents of reasoning in religion.

(2) *Al-naqḍ*, p. 83.

(3) *Al-naqḍ*, p. 259.

(4) *Al-naqḍ*, p. 197.

(5) Cf. Jalāl al-dīn Ḥusaynī Urmawī, *Muqaddima-yi naqḍ*, [Teheran], 1333, p. 24.

and unbelievers (1). His principle criticism of Ibn Bābūya is focused on the latter's clinging to the letter of the transmitted sayings of the Imams, often disregarding their apparent contradiction of the Koran or of other, well-authenticated ḥadīths. Scholars of the type of Ibn Bābūya he qualifies as the Ḥashwiyya of the Shīʿa (2). And he reacts sharply against the suggestion of Ibn Bābūya that to accuse the scholars of Qumm of falling short *(taqṣīr)* in their belief concerning the Imams is a characteristic of the extremists *(ghulāt)*, giving examples of some scholars of Qumm who in his view indeed did not properly exalt the Imams in some respects, evidently by relying on specific ḥadīths. The true doctrine, by which extremism is to be measured, is that of the critical investigators *(al-muḥaqqiqūn)*, whether they be from Qumm or from any other town (3).

Al-Mufīd thus considers himself a *mutakallim*, and indeed he discusses many subjects in his *Awāʾil al-maqālāt* which were usually treated by the scholars of *kalām* but concerning which there were no ḥadīths, including numerous questions of the *laṭīf al-kalām*, i. e. the subtleties which were of only secondary interest for religion. This does not mean, however, that al-Mufīd ignored or disregarded Shiite ḥadīth. It is, on the contrary, evident that he was thoroughly trained in it. Although he occasionally rejects some ḥadīths on which Ibn Bābūya relied as not well authenticated or irregular *(shādhdh)*, he more often accepts the ḥadīths, but interprets them differently or restricts their meaning by quoting other ḥadīths. Against the Muʿtazilite view that the primary truths of religion are to be established by reason alone, he expressly affirms as the consensus of the Imāmiyya that reason is in need of inspired transmission *(samʿ)* to gain any religious knowledge (4). In his *Awāʾil al-maqālāt* he also deals with many questions solely because they were raised in ḥadīths, even though, as he remarks, they had not been treated before by the scholars of *kalām*. His criterium in

(1) *Sharḥ ʿaqāʾid al-Ṣadūq aw taṣḥīḥ al-iʿtiqād*, ed. ʿAbbāsqulī Ṣ. Wajdī, published together with *awāʾil al-maqālāt*, Tabriz, 1371, with separate pagination, pp. 26 ff. Al-Mufīd had to defend his use of *kalām* also in other works. In *al-ʿuyūn wal-maḥāsin* he is asked by his disciple al-Murtaḍā to justify his engaging in rational discussion *(munāẓara)* against the charge of the Muʿtazila and the traditionalists *(ḥashwiyya)* that this contravenes the consensus of the Imāmiyya. He answers that they and those Imamites who claim such a consensus are wrong since the chiefs of the Imāmiyya always have engaged in rational discussion as he had shown in detail in two other books (*al-fuṣūl al-mukhtāra*, II, 119 f.).

(2) *Taṣḥīḥ*, p. 33.

(3) *Taṣḥīḥ*, pp. 65 f.

(4) *Awāʾil*, pp. 11 f.

discussing these questions is not whether they can be positively proven by reason, but merely whether they are not in conflict with it and therefore open to attack by the *mutakallimūn*. Thus he states that he discussed the possibility of the loss of part of the Koran at length with Mu'tazilites and others without eliciting from them any rational argument against it. As for additions to the Koran, they could reasonably amount to only some letters or single words, since larger additions could not have escaped the critical sense of the Arab stylists. He then declares that he himself was inclined to believe that there were neither deletions nor additions in the Koran, that the enemies of Ali had, however, changed the arrangement of the verses and had suppressed the commentary found in the codex of Ali (1). Al-Mufīd firmly supports the *raj'a*, describing it as the return of some of the dead at the time of the coming of the Mahdî (2). But he cautiously explains the meaning of *badā'* as identical with the general Muslim belief concerning the abrogation *(naskh)* of religious law and the Mu'tazilite doctrine concerning God's changing of the life-span and sustenance of men in accordance with their actions. The rejection of *badā'* by the majority of the Muslims in his opinion entails only a verbal difference with the Imāmiyya (3).

As an Imamite *mutakallim* al-Mufīd is in basic agreement with the views of the Banū Nawbakht on the fundamentals of the unity of God, his justice and the rejeetion of the unconditional punishment of the unrepentant sinner. In concordance with the doctrine of the Banū Nawbakht and the Mu'tazila, he rejects Ibn Bābūya's formula that the acts of men are created by God through pre-estimation (4) and insists that God does not will the sins of men (5). Yet he agrees only exceptionally with the more specific views of the Banū Nawbakht (6). Although

(1) *Awā'il*, pp. 54 f. In his *Risāla fī ajwibat al-masā'il al-Sarawiyya* (published in *al-Masā'il al-Jārūdiyya*, al-Najaf s.d., pp. 59 f.), al-Mufīd affirms, however, that there were deletions in the official version of the Koran without suggesting that these consisted merely in the commentary contained in the codex of Ali. The full text was known to the Imams and will be recited after the coming of the Mahdi.

(2) *Awā'il*, p. 50. Cf. also *al-fuṣūl al-mukhtāra*, I, 103 ff., *al-masā'il al-Sarawiyya*, pp. 42 f.

(3) *Awā'il*, pp. 53 f.

(4) *Taṣḥīḥ*, pp. 11 f.

(5) *Taṣḥīḥ*, p. 16.

(6) Thus in the definition of man, where the Banū Nawbakht had supported the doctrine of the Mu'tazilite Mu'ammar. Al-Mufīd considers this view as in agreement with the statements of the Imams (*al-masā'il al-Sarawiyya*, pp. 51 f., also quoted in *awā'il*, p. 50, n. 1).

generally speaking of them with respect, he occasionally associates their views with those of the Shiite extremists (1), the upholders of the transmigration of souls (2), and Imamites ignorant of ḥadīth (3).

On the other hand, al-Mufīd draws a sharp line of distinction between the Shī'a and the Mu'tazila, putting in relief the issues of fundamental conflict. Shiite according to his definition is only he who upholds the Imamate of Ali from the death of the Prophet on. Mu'tazila are all those who accept the doctrine of the intermediate position of the sinner, which Wāṣil b. 'Aṭā' innovated in the time of al-Ḥasan al-Baṣrī (4). With this general dissociation al-Mufīd shows a marked preference for the Baghdadian school of the Mu'tazila over the Basran school. In fact he wrote a special work concerning "the agreement of the Baghdadians of the Mu'tazila with what is related from the Imams" (5). In the *Awā'il al-maqālāt* he almost invariably sides with the Baghdadians, in particular with Abū l-Qāsim al-Balkhī (6) and Ibn al-Ikhshīd, against the Basrans in all specific questions where he is in general agreement with Mu'tazilite doctrine. The Baghdadians, as he presents their views, were often less radical than the Basrans in their use of reason and more respectful of general Muslim religious sentiment. Thus the Baghdadians, in contrast to the Basrans, refused to call man the creator *(khāliq)* of his acts (7), they described the Koran as produced in time *(muḥdath)*, but refrained from designating it as created *(makhlūq)* (8), and they held that God could be named only with the names and attributes which occur in the Koran and ḥadīth (9). In all these points al-Mufīd agrees with their position. Even for his doctrine that miracles can be worked by the Imams and their representatives he found an ally among the Baghdadians, Ibn al-Ikhshīd, who opposed the Mu'tazilite consensus which restricted miracles to the prophets (10). And he fully supports the doctrine of the Baghdadians that God's actions in regard to men are invariably

(1) *Awā'il,* p. 38.
(2) *Awā'il,* p. 33.
(3) *Awā'il,* pp. 41 f.
(4) *Awā'il,* pp. 2 ff.
(5) *Awā'il,* p. *lām jīm.*
(6) This does not prevent al-Mufīd from engaging in sharp polemics against Abū l-Qāsim al-Balkhī concerning the *wa'īd* and the permissibility of *ijtihād* (*al-fuṣūl al-mukhtāra,* I, 38, 47 ff., 66 f.).
(7) *Awā'il,* p. 25.
(8) *Awā'il,* pp. 18 f.
(9) *Awā'il,* p. 20.
(10) *Awā'il,* pp. 40 f.

in their best interest *(al-aṣlaḥ)* (1). On the other hand, he shares the polemical attitude of the late Baghdadian school against the Basrans, especially against Abū Hāshim al-Jubbā'ī.

Al-Mufīd was succeeded in his position of pre-eminent authority in Baghdad by the Sharīf al-Murtaḍā 'Alam al-hudā, who outlived him until 436/1044. As a descendant of Imam Mūsā al-Kāẓim and as Naqīb of the Alids his authority indeed spread among the Imāmiyya everywhere, as his numerous responsa to questions from many parts of the Islamic world indicate. Al-Murtaḍā had received his first instruction under al-Mufīd. But then he also studied under several non-Shiite scholars, among them the Mu'tazilites 'Abd al-Jabbār, Abū Isḥāq al-Niṣībīnī and Abū 'Ubayd Allāh al-Marzubānī. Although he remained in his fundamental beliefs strictly Imamite, he was to a great extent formed by, and participated fully in, the cosmopolitan intellectual life of Baghdad in his time.

While for al-Mufīd *kalām* had essentially been merely a means of defending more effectively the Imamite dogma derived from the teaching of the Imams, al-Murtaḍā fully accepted the Mu'tazilite view that the basic truths of religion are to be established by reason alone. He opens his *al-uṣūl al-i'tiqādiyya* like a Mu'tazilite creed with the affirmation that the first obligation of man consists in gaining knowledge of his Lord by deducing his existence from the temporality of all bodies (2). Whoever accepts the truth merely on the basis of authority *(taqlīd)* does not know God and is an infidel because of his failure to acquire the knowledge incumbent upon him (3). Al-Murtaḍā's attitude to ḥadīth is correspondingly negative. The books of the Shī'a as well as of their opponents, he states, are full of ḥadīths containing all kinds of errors and untruths. It is therefore indispensable to put any ḥadīth to a critical test by confronting it first with reason and then, if it stands up, with reliable evidence like that of the Koran (4). In his

(1) *Awā'il*, pp. 25 f.

(2) AL-MURTAḌĀ, "al-uṣūl al-i'tiqādiyya", in *Nafā'is al-makhṭūṭāt*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, II, Baghdad, 1954, p. 79.

(3) AL-MURTAḌĀ, *masā'il al-Sharīf Abī l-Ḥusayn al-Muḥsin b. Muḥammad b. al-Nāṣir*, ms. Berlin, Petermann, I, 40, fol. 1 v.

(4) AL-MURTAḌĀ, *al-masā'il al-Ṭarābulusiyya al-thālitha*, ms. Berlin, Petermann, 40, fol. 84 r. Al-Murtaḍā then explains that the ḥadīths whose literal meaning contradicts the truth are of two kinds. Those which can be given an acceptable interpretation without undue manipulation may be accepted as sound and should be interpreted accordingly. Those which can only with great difficulty and against the principles of rhetoric be interpreted must be rejected as forged. The discussion in the present case

argumentation he rarely quotes any ḥadīths, and then only as a subordinate proof.

Al-Murtaḍā does not share al-Mufīd's preference for the Baghdadian school of the Mu'tazila. He usually quotes and follows the doctrine of the Basrans. Disregarding al-Mufīd's prohibition, he discusses at length the appropriateness of the names and attributes of God on purely rational grounds (1). In some points where traditional Imamite doctrine had been under particularly sharp attack by the Mu'tazila, he goes beyond al-Mufīd in meeting their objections. The official version of the Koran, he holds, is completely identical with the Koran as it was collected and composed in the time of the Prophet himself, not even the arrangement has been tampered with (2). The *raj'a*, he states, in the view of the Imāmiyya consists in the return of some of the dead at the time of the coming of the Mahdi, but some of them, he adds, interpret it as a return of the reign to the Imams rather than a return of dead persons (3). In accordance with Imamite tradition he holds that it is not permissible to qualify the Koran with the term "created" *(makhlūq)*, but expressly affirms its meaning (4).

By relying on Basran Mu'tazilite doctrine instead of Baghdadian al-Murtaḍā came to contradict al-Mufīd implicitly on numerous questions of detail. An Imamite opponent of *kalām* in the 6th/12th century could enumerate as many as 95 points of difference between the two, thus trying to discredit *kalām* as a reliable path to certitude in religion (5). Al-Murtaḍā, moreover, reduced the points of conflict between the Imāmiyya and the Mu'tazila as compared with the Banū Nawbakht and al-Mufīd. Yet all these differences were evidently not considered as vital to the substance of Imamite faith by al-Murtaḍā and his contemporaries. They must indeed not obscure the fact

deals with a ḥadīth reported by al-Kulaynī in the chapter on *tawḥīd* of his *al-kāfī*, generally considered by the Imāmiyya as their most reliable ḥadīth collection. Al-Murtaḍā, however, comments : "How many (ḥadīths) whose literal meaning is impossible or false have this man and others of our companions reported in their books. Most likely this report is forged and foisted" (fol. 84 v).

(1) Al-Murtaḍā, "majmū'a fī funūn min 'ilm al-kalām", in *Nafā'is al-makhṭūṭāt*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, V, Baghdad, 1955, pp. 72 ff.

(2) *Majmū'a*, p. 69.

(3) Cf. *awā'il*, p. 13, n. 2. Al-Murtaḍā's interpretation of the *badā'* is identical with that of al-Mufīd, and he, too, holds that the disagreement between the Imāmiyya and their Muslim critics concerning it is merely verbal (Al-Murtaḍā, *al-shāfī fī l-imāma*, Teheran, 1301, p. 13).

(4) *Majmū'a*, p. 81.

(5) Cf. *Khāndān-i Nawbakhtī*, p. 77.

that in such fundamental matters as the imamate, the condemnation of the adversaries of the Imams as infidels, the rejection of the unconditional punishment of the sinner, and the belief in the intercession of the Imams al-Murtaḍā followed the doctrine of his first teacher al-Mufīd.

The boundary line between Imamite and Muʿtazilite doctrine as it was revised by al-Murtaḍā was to become definitive. The later representatives of Imamite *kalām* nowhere questioned it substantially. More than two centuries later, Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) and his disciple and commentator Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī (d. 726/1325) in their expositions of Imamite dogma adopted his approach to *kalām* and his basic doctrines. Reason alone is the sole source of the fundamentals of faith according to their teaching. Questions which had been distinctive of early Imamite theology like the *badā'* (1), the *rajʿa*, and the integrity of the Koran no longer were subject of discussion. Yet no concession is made to Muʿtazilism concerning the imamate, the intercession and the rejection of the permanent punishment of the believing sinner.

Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī is chiefly known as a philosopher and astronomer. His interest in philosophy, however, did not affect the orthodoxy of his exposition of Imamite theology. His theological thought is to be viewed as part of that late phase of *kalām* which adopted some of the terminology, the methods of arguing and the logic of philosophy while rejecting any concession to it in dogma. This phase of *kalām* had been represented in Ashʿarism particularly by Fakhr al-dīn al-Rāzī (d. 606/1209). In Muʿtazilism it had been opened already by a younger contemporary of al-Murtaḍā, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044). The influence of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī on al-Ṭūsī and al-Ḥillī is apparent in many questions of detail, although they do not follow him slavishly.

Al-Ṭūsī and al-Ḥillī represent the last school of original thought in Imamite *kalām*. As in *kalām* in general, the work of the later generations consisted mostly in commentaries, abstractions and restatements. Some of the works of al-Ḥillī in particular, together with their later commentaries, have remained popular as

(1) In his commentary to al-Rāzī's *muḥaṣṣal* al-Ṭūsī is induced to take a position concerning the *badā'* by al-Rāzī's charge that the Imāmiyya believe in it. Al-Ṭūsī denies that *badā'* is a doctrine of the Imāmiyya and claims that it is mentioned only in a single ḥadīth reported from Imam Jaʿfar. A single ḥadīth, he adds, does not necessitate knowledge (*K. talkhīṣ al-muḥaṣṣal*, printed together with al-Rāzī, *muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa l-muta'akhkhirīn*, Cairo, 1323, p. 182).

authoritative expositions of the principles of the Imamite faith.

In assessing the long-term impact of Mu'tazilite theology on Imamism it is perhaps intersting to compare it with the impact of Mu'tazilism on another branch of the Shī'a, Zaydism. There is a remarkable similarity in the development of the doctrinal position of both Imāmiyya and Zaydiyya in relation to Mu'tazilism from an early stage of almost complete incompatibility to a drawing closer in some of the basic concepts and eventually to an outright adoption of method and contents of Mu'tazilite *kalām*. Both Imāmiyya and Zaydiyya, moreover, thereafter remained permanently dependent on the Mu'tazila in the evolution of their doctrine, taking over at various times different and conflicting systems of *kalām* as they were developed by the non-Shiite Mu'tazilite schools.

There was, however, a significant difference as to the extent to which the Zaydiyya and the Imāmiyya accepted Mu'tazilite doctrine. Zaydī Imams and scholars could eventually adopt all five of the principal tenets of Mu'tazilism. The only difference left between them and the Mu'tazila concerned the qualifications of the imam and the electiveness of his office. The Imamite *mutakallimūn*, on the other hand, consistently rejected two of the principal tenets of Mu'tazilism : the unconditional punishment of the sinner (1) and, connected with it, his intermediate position. This rejection was evidently not adventitious, but rooted in an important aspect of the Imamite doctrine concerning the imamate. The imam was for the Imāmiyya the intercessor for the community of his followers. It was inconceivable for them that anyone who followed him faithfully should, as Mu'tazilism taught, be condemned to permanent and unconditional punishment or could lose his status as a believer, whatever sins he might have committed.

While for the Mu'tazila and even for the Shiite Zaydiyya the imamate reduced itself to the legitimate leadership of the Muslim community, it was for the Imāmiyya the very foundation of faith. The world could not even for a moment exist without the existence of a sinless and infallible imam to guide and direct mankind. The salvation of everyone depended on his personal obedience and loyalty to the true imam. The Imamite

(1) The Shaykh al-Ṭā'ifa Abū Ja'far al-Ṭūsī (d. 460/1067), who studied under al-Mufīd and al-Murtaḍā, is reported to have at first upheld the Mu'tazilite doctrine of the *wa'īd*. Later he returned to the consensus of the Imāmiyya. Cf. Maria Nallino, ',Abū Ğa'far Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī e un nuovo manoscritto del suo 'Kitāb al-istibṣār' ", *RSO*, XXII (1947), p. 13.

mutakallimūn fully supported this view, even though they came to accept the Mu'tazilite doctrine that the fundamentals of religion are to be derived from reason alone. Characteristically enough they held the necessity of the imamate, just like that of prophecy, to be provable by pure reason, while the contemporary Mu'tazila and Zaydiyya established only the necessity of prophecy on reason, deriving the necessity of the imamate from revealed law *(sam')*. Prophecy was indeed for the Imāmiyya essentially a special form of the imamate. To ignore the imamate is like ignoring prophecy, al-Murtaḍā could say (1). It was this belief in the imamate as the very foundation of faith which always remained the constitutive dogma of Imamism despite all the changes and differences in theological doctrine.

DISCUSSION

M. Eliash. — I am disturbed that an author of such importance in Ithnā'asharism as al-Kulaynī should have been disregarded in the discussion, in contrast to the Banū Nawbakht, who are not representative of Ithnā'asharism.

M. Madelung. — I have not discussed al-Kulaynī in this necessarily incomplete survey since he restricted himself in his *al-kāfī* to collecting ḥadīths without expressly stating his own theological doctrine. It is true that al-Kulaynī, as he himself states, intended his work as a guide to orthodox Imamite doctrine, and his broad views can be established from his selection and arrangement of ḥadīths. In general it is evident that he represented the same antianthropomorphist wing within traditionalist Imamism as did Ibn Babūya two generations later. However, a ḥadīth collection of the type of the *kāfī* does not give precise answers to theological questions. There are even contradictions if all ḥadīths are accepted without interpretation. Thus the work of Ibn Bābūya, who on the basis of ḥadīths formulates his own doctrine, seemed better suited for a brief study of the views of the traditionalism of Qumm than the *kāfī* of al-Kulaynī despite its importance in Imamite literature.

I cannot agree that the Banū Nawbakht are not representative of Imamism. Abū Sahl personally played a major role in the politics of Baghdadian Imamism, his relative al-Ḥusayn b. Rūḥ al-Nawbakhtī was the third *safīr* of the hidden Imam. The interest and respect of al-Mufīd for the views of the Banū Nawbakht indicates that he did not consider them as merely marginal in Imamite thought. The fact that none of their dogmatical treatises has been preserved is irrelevant for the assessment of their historical role in the development of Imamite theology.

(1) *Majmū'a*, p. 71. Similarly Ibn Bābūya had stated : *al-munkir li l-imāma ka l-munkir li l-nubuwwa wa l-munkir li l-nubuwwa ka l-munkir li l-tawḥīd* (*al-hidāya*, p. 6).

M. Naṣr. — 1) In discussing the relationship between Mu'tazilism and Imamism it should be taken into account that Mu'tazilism essentially represented a certain type of theology while Imamism was a broad religious movement. 2) Concerning the discussion of the use of *'aql* in religion it should be noted that *'aql* did not mean merely reason in Imamism. The *'aql* was often identified with the Imams. 3) The interest in *kalām* did not generally decline in Imamism after al-Ṭūsī and al-Ḥillī. *Kalām* was considered a separate branch of religious learning as distinct from *ḥikma*, and numerous works on *kalām* were still written. 4) In the Imamite view, the imamate is a special form of prophecy *(nubuwwa)*, rather than vice versa.

M. Madelung. — 1) The Mu'tazila originally were, like the Imāmiyya, a politico-religious movement. While for the Imāmiyya, however, the dogma of the imamate always remained constitutive, the Mu'tazila came to focus their concern more and more on the two more strictly theological principles of their doctrine : the *tawḥīd* and the *'adl*. Thus they could be considered chiefly a theological school. This development certainly facilitated the influence of Mu'tazilism and Shiism upon each other. In a sense this influence was marginal to the dogma of both groups. For the Imāmiyya as a whole pure theology was of a minor concern, and the Mu'tazila had only a secondary interest in the question of the imamate. 2) I do not think that the Imamite theologians studied by me in their discussions with the other *mutakallimūn* used the term *'aql* in any other meaning than that generally accepted in *kalām*. 3) A continued interest in *kalām* in later Imamism is not necessarily inconsistent with a general lack of originality. My observation is, however, based on a somewhat limited sampling. Further research may perhaps prove it as too negative. 4) The imamate has sometimes been interpreted as a special form of prophecy by Imamite authors. My discussion was based, however, on the Imamite dogma that the world cannot exist even for a moment without a *ḥujja* or imam. Here the imamate appears as the more general institution and *nubuwwa* as a special case. I did not want to suggest that the Imāmiyya depreciated the importance of prophecy in favor of the imamate.

(M. Madelung a eu l'obligeance de rédiger lui-même les points de cette discussion.)

M. Henry Corbin a pris ensuite la parole pour dire qu'il souscrivait pleinement aux remarques soulevées par M. Naṣr. Il attire l'attention sur le fait que le *Kalâm* ne représente qu'une partie mineure de la pensée shî'ite, laquelle trouve son expression plénière dans l'ensemble que désignent les mots *ḥikmat ilâhîya*, *'irfân-e shî'î* ; l'élaboration en reste inséparable des *ḥadîth* constituant le *Kitâb al-'Aql*, le *Kitâb al-tawḥîd*, le *Kitâb al-Ḥojja*, etc. ; c'est là seulement que l'idée de l'Imâm se développe au niveau de la conscience philosophique.

II

LE PROBLÈME DE LA VISION DE DIEU *(RU'YA)*
d'après quelques auteurs šī'ites duodécimains

par Georges VAJDA

Le problème de la vision de Dieu, ici-bas et dans l'au-delà, étroitement lié à celui, plus général, des théophanies, occupe une place trop importante dans la théologie musulmane pour avoir besoin d'être longuement présenté. Il faut cependant dire que, maintes fois esquissé, il n'a pas été, à notre connaissance, traité de façon suffisamment ample et encore moins approfondie (1).

(1) Initiation commode à la question dans le récent ouvrage de Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 338-345 (plus brièvement, dans l'ouvrage de vulgarisation du même auteur, *L'Islam. Religion et communauté*, Paris, 1967, pp. 105-107) : exposé fondé sur des textes sunnites et mystiques uniquement sans examen direct des textes mu'tazilites ; les sources šī'ites ne sont pas utilisées du tout. Aux références, ajouter Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas, 1958, passages cités à l'index, aux mots *ru'ya* et « Vision de Dieu », surtout p. 102, n. 4 ; Josef Van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī*, Bonn, 1961, pp. 213-215, 218 (cf. également l'article récemment paru du même savant : « Ibn Kullāb und die Miḥna », *Oriens*, 18-19, 1967, pp. 92-142). Dans les grands textes mu'tazilites publiés ces dernières années, le problème est traité au quatrième volume d'*al-Muġnī* du cadi 'Abd al-Ǧabbār, Le Caire, 1965, pp. 33-240, ainsi que dans les deux traités, moins volumineux, issus de l'enseignement du même maître, mais rédigés plus tardivement : *al-Maǧmū' fī l-Muḥīṭ bil-taklīf*, d'Ibn Mattawayh, vol. I, éd. J. J. Houben, Beyrouth, 1965, pp. 206-211, éd. 'Umar al-'Azmī, Le Caire, 1965, pp. 208-211; et *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, rédigée par Mānakdīm Aḥmad b. Aḥmad, éd. 'Abd al-Karīm 'Uṯmān, Le Caire, 1384/1965, pp. 232-277. Pour la critique des thèses mu'tazilites, nous nous contentons de renvoyer ici à al-Bāqillānī, *K. al-Tamhīd*, éd. McCarthy, Beyrouth, 1957, §§ 450-474, pp. 266-279 ; al-Baġdādī, *Uṣūl al-dīn*, Istanbul, 1928, pp. 98-102 ; Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal...*, Le Caire, 1321/1903, III, pp. 2-4.

[Au dossier ici présenté, il conviendrait d'ajouter les exégèses transmises au nom de Ǧa'far al-Ṣādiq, par al-Sulamī (ob. 412/1021) ; cf. P. Nwya, « Le Tafsīr mystique attribué à Ǧa'far Ṣādiq », *MUSJ* 43, 1968, aux pages 196-197; cette publication nous est parvenue longtemps après la rédaction de la présente étude.]

La contribution que nous apportons ici est à son tour incomplète et fragmentaire ; si elle a quelque justification, c'est qu'elle jette quelques coups de sonde dans des sources encore moins explorées et exploitées que ne le sont les textes sunnites et soufis.

Nous entendons opérer selon la méthode historique ; autrement dit, nous prenons acte de la croyance šī'ite selon laquelle toute science valable procède des imāms légitimes de la race de 'Alī, et nous admettons la bonne foi des compilateurs des grands recueils de traditions šī'ites du IVe/Xe siècle comme al-Kulaynī (1) et Ibn Bābūyeh (2) auprès de qui nous irons chercher le plus gros de notre documentation. Ceci posé, nous ne pouvons considérer cette dernière que comme reflétant à sa manière la situation idéologique de l'Islam, au IIe et au IIIe siècle de l'hégire, avec ses composantes, concordantes ou discordantes : adhésion stricte à la lettre de la révélation, dialectique rationalisante (nous ne disons pas « rationaliste ») du *Kalām*, infiltrations de la problématique philosophique grecque, intériorisation de la foi et de la pratique par le *taṣawwuf*. La transposition des enseignements attribués aux imāms sur le plan théosophique ne concerne pas notre enquête : si nous ne contestons nullement la signification, dans son propre domaine, celui de la phénoménologie religieuse, de la « métahistoire » édifiée par le *ta'wīl* et l'imagination créatrice, nous entendons ne pas laisser absorber et abolir par quelque théosophie ou historiosophie que ce soit l'enquête historique qui ne reçoit point ses consignes du suprarationnel et de l'univers des archétypes (3).

Afin de mieux nous diriger à travers les sources que nous aurons à traduire ou à résumer, prenons, pour une fois, la liberté d'enfreindre la règle de composition sacro-sainte qui prescrit de placer la récapitulation des résultats à la fin de l'exposé. Nous nous permettrons donc de présenter d'entrée en jeu un aperçu sommaire des conceptions que nous avons cru pouvoir

(1) Ob. 328/933 : *GAL*, I², 199 ; *Suppl.*, I, 320 ; F. SEZGIN, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I, Leyde, 1967, p. 540 sq. (Nous désignerons cet auteur par le sigle *K*).

(2) Ob. 381/991 : *GAL*, I², 200 sq. ; *Suppl.*, I, 321 sq. ; SEZGIN, *op. laud.*, pp. 544-549 (sigle : *IB*).

(3) Il n'échappera pas au lecteur averti que nous songeons ici à l'œuvre grandiose d'exposition et d'interprétation de la pensée šī'ite, duodécimaine comme ismaélienne, dont notre génération est redevable à notre vieil ami Henry CORBIN ; nous n'avons pas à répéter ici ce que nous avons écrit à ce sujet dans la recension de son livre, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, 1964, dans *JA*, 1964, pp. 273-278.

dégager des sources que nous avons été en mesure de consulter.

Le problème de la vision de Dieu, expérience privilégiée ici-bas, manifestation publique au Jour du Jugement, contemplation oculaire de l'objet dans l'au-delà, se pose pour l'Islam comme pour le judaïsme et le christianisme au niveau de l'exégèse des textes révélés, mais aussi dans une certaine perspective ontologique : difficulté qu'éprouve l'entendement humain d'accorder le statut d'existant à une entité qui demeurerait inaccessible à toute expérience concrète, d'où double écueil tout au moins apparent : matérialiser l'Etre suprême ou le dépouiller de toute consistance ontologique.

Cette problématique qui mit aux prises peut-être, dès la seconde moitié du IIe siècle de l'hégire, les traditionalistes, les mystiques et les *mutakallimūn*, en attendant les philosophes, se reflète aussi dans l'enseignement du šī'isme duodécimain codifié sous forme de *ḥadīṯ* censés provenir des imāms infaillibles.

L'analyse des matériaux contenus dans le *Kitāb al-tawḥīd* du grand corpus d'al-Kulaynī (*(al-Kāfī)* (1) et du *Tawḥīd* (2) d'Ibn Bābūyeh met en évidence à la fois le rejet par la doctrine imâmite de toute vision oculaire de Dieu et les explications, à différents niveaux correspondant à des besoins divers d'ordre spirituel et intellectuel, des données scripturaires ou traditionnelles propres à suggérer des conceptions regardées comme erronées ou doctrinalement pernicieuses.

La « vision » n'est qu'expérience interne, contemplation, dans le cœur de l'homme, de « la lumière de la majesté divine » ou bien connaissance de Dieu à travers les vérités de la foi ; si vision matérielle il y a, ce ne peut être que le spectacle des « signes de Dieu » qui s'offrent au croyant dans le monde créaturel.

Nos textes ont recours à l'appel au sens commun (la vision directe du soleil insupportable à l'œil humain, à plus forte raison celle des « voiles » d'une luminosité croissante et incomparablement plus intense qui ne font pourtant que nous cacher l'inaccessible Déité), à la mise en garde contre les objections prévisibles des hérétiques, aux difficultés rationnelles insurmontables que nous découvre une analyse « scientifique » du processus de la vision.

(1) Nous citerons l'édition de Téhéran, vol. I, 1375 h. l./1334 h. s./1955. La plupart des passages qui nous occuperont se trouvent au chapitre IX, pp. 95-99 *(ibṭāl al-ru'ya)*, qui est formé de douze *ḥadīṯ*, du *K. al-tawḥīd*.

(2) Edition (fort médiocre) utilisée, celle procurée par Muḥammad Mahdī al-sayyid Ḥasan al-Ḫarsān, Naǧaf, 1386/1966.

Selon le récit du Coran (VII, 139/143), Moïse fut convaincu, par la théophanie terrifiante sur la Montagne, de l'impossibilité de voir Dieu ici-bas.

Et ce qui est peut-être le dernier mot de la réflexion imâmite dans cet ordre d'idées, même la vision promise aux élus dans l'au-delà ne fera que renouveler l'expérience primordiale des âmes non encore incarnées qui répondirent « oui » à la question : « Ne suis-je point votre Seigneur ? », et celle des croyants initiés qui savent discerner la présence de Dieu, indéfinissable en termes rationnels, dans l'imâm de chaque époque.

Enfin, la théologie imâmite sait, à l'occasion, emprunter au muʿtazilisme son argumentation dialectique pour démontrer l'absurdité de la vision oculaire de Dieu : c'est ainsi que procède le précis dogmatique, incomplet et *auctoris incerti*, mais relativement ancien (sans doute fin du XIe siècle), conservé dans le manuscrit arabe 1252 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Dieu ne peut être vu : la « vision » perçue par le Prophète doit s'entendre comme une expérience interne : c'est en son cœur que Dieu lui fit voir ce qu'il voulut de la lumière de Sa Majesté *(min nūr ʿaẓamatih)* (1).

Dans un autre chapitre du *K. al-tawḥīd* (XI, *al-nahy ʿani l-ǧism wal-ṣūra* « interdiction de qualifier Dieu de corps et de figure »), ʿAlī Riḍā se désolidarise avec fermeté de l'enseignement des anthropomorphistes Hišām b. Sālim, Ṣāḥib al-Ṭāq (Muḥammad b. Nuʿmān) et al-Mīṯamī (Aḥmad b. al-Ḥasan b. Ibrāhīm Ibn Mīṯam al-Tammār) au gré desquels Dieu est un être « creux jusqu'au nombril, massif *(ṣamad)* pour ce qui est du reste de son corps » ; en même temps, l'imâm interprète la tradition selon laquelle le Prophète aurait vu Dieu sous la figure d'un jeune homme de trente ans : le *ḥadīṯ* nous parle en réalité de l'aspect que le Prophète lui-même avait à cette occasion et l'Envoyé d'Allah ne contempla rien sinon la majesté de Dieu (2).

Le Prophète vit non pas Dieu, mais les signes de Dieu, qui ne sont pas Dieu (3).

(1) *K*, chapitre cité, *ḥadīṯ* 1 et 8, pp. 95-96 et 98 ; *IB*, p. 65 sq.

(2) *K*, chapitre cité, 3e *ḥadīṯ*, pp. 100-102 (*IB*, p. 69 sq., reprend le même texte, mais non à partir de *K*) ; voir aussi les 1er, 5e et 7e *ḥadīṯ* du même chapitre, pp. 104, 105 et 106, et *IB*, pp. 57 et 62. Nous ne nous arrêterons pas ici aux spéculations anthropomorphistes des personnages censurés dans ces textes ; voir, entre autres, A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932 p. 67 sq. ; A. S. Tritton, *Muslim Theology*, Londres, 1947, p. 48.

(3) *K*, *bāb ibṭāl al-ru'ya*, 2e *ḥadīṯ*, p. 96 ; *IB*, p. 67 sq.

Dieu est vu, non par les yeux du corps, mais dans le cœur, par les vérités de la foi (1).

Négativement, on formulera le rejet de la *ru'ya* en disant que même les représentations imaginaires, *awhām al-qulūb* (ou tout au moins celles qui se réfèrent à un objet absent comme par exemple les pays étrangers) n'ont pas de prise sur Dieu ; c'est en ce sens qu'il faut entendre le verset du Coran (VI, 103), qui reviendra si souvent à propos du problème qui nous occupe : *lā tudrikuhu l-abṣāru*, « les regards ne sauraient L'atteindre (2) ».

Explications « rationnelles » de la non-visibilité de Dieu.

Un argument *ad hominem* fait appel à l'expérience commune : que les tenants de la *ru'ya* regardent, s'ils sont sincères, le soleil en face, le soleil dont la luminosité n'est qu'une parcelle infime de celle des voiles successifs qui *cachent* Dieu (3).

Voici un argument d'allure plus spéculative (4) : la vision suppose un intervalle rempli d'air entre le sujet et l'objet ; cet air supprimé, la vision ne se produit pas ; il y a, par conséquent, une cause *(sabab)* de la visibilité, commune au sujet et à l'objet, ce qui implique similitude entre eux ; or, objection irréfragable que le lecteur de bonne foi ne peut manquer de soulever, il n'y a aucune ressemblance entre Dieu et la créature ; la thèse de la *ru'ya* conduit, on le voit, à une conclusion que son propre défenseur refuserait d'assumer ; elle est donc caduque en elle-même (5).

Au dixième chapitre (*al-nahy ʿani l-ṣifa biġayr mā waṣafa bihi nafsahu taʿālā*, « interdiction de donner à Dieu une qualification qu'il ne s'est pas donnée à lui-même) (6), il est enseigné, sur l'autorité de Ǧaʿfar al-Ṣādiq, que la majesté divine dans sa

(1) *K*, *ibid.*, 5e et 6e *ḥadīṯ*, p. 97 sq. ; *IB*, p. 66. Cf. également, au chapitre XXI (*ǧawāmiʿ al-tawḥīd*, « thèses essentielles de la théologie unitaire »), 4e *ḥadīṯ*, p. 138, enseignement mis dans la bouche de ʿAlī b. Abī Ṭālib : pas de *ru'ya* si ce n'est par le cœur.

(2) *K*, *ibid.*, 9e-11e *ḥadīṯ*, p. 98 sq. ; *IB*, p. 68 sq. Au sujet de *wahm* et les autres dérivés de la racine *WHM*, on peut voir les indications, d'ailleurs fort incomplètes, dans *Arabica*, VIII, 1961, p. 125, n. 3, auxquelles on ajoutera le texte attribué au grammairien Ḫalīl cité par Louis MASSIGNON, *Mélanges Joseph-Maréchal*, t. II, Bruxelles-Paris, 1950, p. 285 (= *Opera Minora*, II, 245).

(3) *K*, *ibid.*, 7e *ḥadīṯ*, p. 98 ; *IB*, p. 65 ; cf. chap. VIII (*nahy al-kalām fī l-kayfiyya*, « interdiction de raisonner sur le *comment* [de Dieu] »), 8e *ḥadīṯ*, p. 93. Ce n'est pas le lieu d'aborder ici le vaste thème des voiles, niveaux d'être intermédiaires qui séparent l'homme du mystère de Dieu.

(4) *K*, *ibid.*, 4e *ḥadīṯ*, p. 97 ; *IB*, p. 66. Voir ci-après l'essai de traduction du 12e *ḥadīṯ* du chapitre.

(5) Nous reconnaissons, dans ce raisonnement, le procédé dialectique de la *muʿāraḍa* fort pratiqué par le *kalām* ; voir les textes du IVe/Xe siècle que nous avons présentés dans *Revue des Etudes juives*, t. CXXII (1963), pp. 20 sqq., 59 sq.

(6) *Ibid.*

plénitude *(kunh 'aẓamatih)* est inaccessible à la pensée humaine. Dieu n'entre pas sous les catégories désignées par les termes « comment » *(kayfa)*, « où » *(ayna)*, « en tel lieu » *(ḥayṯu)* (1), car toutes ces déterminations ont été créées par Dieu et ne sont connaissables que pour avoir été créées ; elles supposent donc le Dieu créateur ; Dieu est ainsi partout présent et hors de toute chose ; c'est la vérité qu'exprime Cor., VI, 103, verset qui, cité deux fois, encadre, après la phrase d'introduction, la déclaration mise dans la bouche de l'imâm.

Une argumentation dialectique encore plus compliquée, que nous ne sommes pas sûr d'avoir entièrement comprise, s'offre dans le 3e *ḥadīṯ* du chapitre IX (2).

La vision, entendue au sens habituel, fournit une connaissance *(ma'rifa)* nécessaire, autant dire contraignante : autrement dit, un objet situé dans le champ de l'organe visuel normal ne peut, à moins d'être masqué par quelque chose d'interposé, ne pas être perçu. Par conséquent, s'il est admissible que Dieu puisse être vu par vision oculaire *(fa'iḏā ǧāza 'anna llāha yurā bil-'ayn)*, la connaissance en question sera nécessairement produite. Or, cette connaissance est ou bien [objet de] foi ou bien elle ne l'est pas (3). Dans le premier cas, il faut dire que la connaissance acquise ici-bas *(al-ma'rifa fī dār al-dunyā min ǧihat al-iktisāb)*, c'est-à-dire le savoir acquis par voie d'autorité ou par raisonnement, n'est pas foi, puisqu'elle en est le contraire, d'où il s'ensuit qu'il n'y a pas de croyant ici-bas [car, en fait, personne n'a vu Dieu]. Si la connaissance par vision n'est pas foi, elle est science acquise, d'où nouveau dilemme : ou bien elle cessera à la résurrection *(ma'ād)* [ce qui revient à dire que dans l'autre monde il n'y aura pas de vision, alors que la foi tient le contraire pour vrai], ou bien elle ne cessera pas [et dans ce cas, la vision promise aux élus n'apportera rien et se trouvera être futile].

Enfin on insiste, dans une polémique contre les *aṣḥāb al-ḥadīṯ* sunnites représentés par la figure mythique d'Abū Qurra *al-muḥaddiṯ*, sur les inconvénients d'ordre apologétique que l'admis-

(1) On reconnaît ici le vocabulaire aristotélicien : *kayfa*-πῶς ; *ayna*-ποῦ, collocation du corps en un point de l'espace ; *ḥayṯu*-κεῖσθαι, position *(situs)* envisagée du point de vue du contenant, du réceptacle.

(2) *K*, p. 96 sq. ; *IB*, p. 66 sq.

(3) Le dilemme est trop visiblement fabriqué pour les besoins de la cause ; plus exactement, il est sophistique, car s'il est légitime de qualifier de « connaissance » la foi relative à un objet qui, de l'aveu de tous, échappe à la perception sensible comme l'est pour nous l'au-delà tant que nous sommes dans notre actuelle condition charnelle, la foi n'a pas à intervenir dans une connaissance que, selon l'hypothèse qu'il s'agit précisément de vérifier, nous pourrions obtenir dès la vie présente.

sion de la *ru'ya* ne peut manquer d'entraîner. Soutenir, nous dit-on, par la bouche de l'imâm ʿAlī Riḍā, que le même Muḥammad qui proclama tant de fois, par des déclarations reçues, affirmait-il, de Dieu, l'impossibilité de la *ru'ya*, a été précisément favorisé de cette expérience, c'est prêter le flanc aux objections des *zanādiqa* qui se plaisent à souligner les contradictions dans le message de l'Apôtre d'Allah (1).

Le chapitre IX du *Kitāb al-Tawḥīd* d'al-Kulaynī rapporte encore (p. 99) un douzième *ḥadīṯ* qui, en réalité, n'en est pas un, puisqu'il ne remonte qu'à Hišām b. al-Ḥakam (2). Ce texte est loin d'être clair, non pas tant à cause de son contenu qui ne fait qu'ajuster la théorie aristotélicienne de la sensation (perception), reçue sans doute à travers quelque résumé scolaire, au contexte musulman de l'impossible vision de Dieu (3), mais en raison de l'insuffisance, très sensible à ce stade archaïque de la réflexion abstraite en Islam, de la terminologie et des moyens d'expression.

« Les choses, autant qu'elles sont, ne peuvent être perçues que de deux manières : par les sens et le cœur.

« La perception par les sens s'effectue selon trois modes : interpénétration, contact et [perception] sans interpénétration ni contact.

« Par interpénétration : perceptions auditives, olfactives et gustatives (4) ; par contact : connaissance *(maʿrifa)* des figures [géométriques] comme le carré et le triangle (5), et celle du mou, du dur (6), du chaud et du froid ; ni par l'un ni par l'autre : la vue, car celle-ci perçoit les choses sans contact ni interpénétration, dans le domaine d'autrui et non pas dans le sien.

« La vue requiert (7) un milieu (8) et un moyen *(sabab)*. Le milieu est l'air, le moyen, la lumière (9).

« Lorsque le milieu est continu entre la vue et son objet et que le

(1) *K, ibid.*, 2e *ḥadīṯ*, p. 96 ; *IB*, p. 67 sq. Au sujet du problème suscité dans le sunnisme par les contradictions apparentes entre les données coraniques et certains *ḥadīṯ*, voir le *Kitāb ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, traduction Gérard Lecomte, *Le traité des divergences du « ḥadīṯ » d'Ibn Qutayba*, Damas, 1962, pp. 228-233.

(2) Mort probablement en 179/795-6 ; voir la mise au point récente dans *EI*², III, 513-515, par M. W. Madelung, qui écrit avec raison : « Il n'existe que des exposés insuffisants de sa doctrine. »

(3) Nous avons cru percevoir un écho de la même problématique dans le 4e *ḥadīṯ* : voir ci-dessus p. 35, n. 4.

(4) Litt. : « sons, touches et saveurs ».

(5) Litt. : « quadrature et triangulation ».

(6) C'est-à-dire le poli et le rugueux. *Cf.* le passage du commentaire de Simplicius (127, 17) au traité *De l'Âme* d'Aristote, II, 6, cité par J. Tricot, *Aristote. De l'Âme*, Paris, 1934, p. 103, n. 3.

(7) Litt. : « a ».

(8) *sabīl*, « chemin ».

(9) On reconnaît ici la doctrine d'Aristote exposée dans le traité *De l'Ame*, II, 7.

moyen est disponible (1), la vue perçoit les couleurs et les objets singuliers *(ašḫāṣ)* qu'elle rencontre. Mais lorsque la vue est dirigée vers un objet auquel elle n'a pas accès (2), elle rebrousse chemin et relate son expérience (3), tel celui qui regarde dans un miroir à l'intérieur duquel son regard ne saurait pénétrer ; du moment que l'accès lui est refusé, le regard rebrousse chemin et relate son expérience ; la même chose arrive à celui qui porte son regard sur l'eau claire, puisqu'il n'a pas le moyen (4) de l'y faire pénétrer. Quant au cœur, il n'exerce sa domination que sur l'air ; il perçoit tout ce qui se trouve dans l'air et se le représente *(yatawahhamuh)*. Mais lorsque le cœur est dirigé sur ce qui ne se trouve pas dans l'air, il rebrousse chemin et relate ce qui est dans l'air. Il ne faut donc pas que l'homme doué d'intelligence applique son cœur à la réflexion sur les choses divines qui sont par-delà ce domaine (5), car s'il fait cela, il ne se représentera que ce qui se trouve dans l'air, comme nous l'avons dit à propos du regard » (6).

La formule de *tawḥīd*, dictée à ce qu'on prétend par 'Alī Riḍā (7), se prononce à trois reprises contre la vision de Dieu assimilée aux autres tentatives de détermination (figure et corps), dont aucune ne convient à Dieu : les regards ne L'atteignent pas (c'est l'expression coranique), ils sont trop faibles pour Le percevoir *(kallat dūnahu)*, Il est connu sans vision *(ru'ya)*.

Aux textes, nous les avons relevés dans ce qui précède, qu'il a en commun avec al-Kulaynī, le *Ṣadūq* Ibn Bābūyeh a ajouté quelques autres qui ne figurent pas, sauf erreur, chez le premier ; il s'agit pour la plupart de considérations sur l'épisode narré dans Cor., VII, 138/142-140/143 : Moïse demandant la vision de Dieu et convaincu par l'effrayante théophanie sur la

(1) « Est là » *(qā'im)*.
(2) Litt. : « chemin ».
(3) *yaḥkī mā warā'ahū* ; on dit en arabe *mā warā'aka*, « qu'y a-t-il derrière toi ? », c'est-à-dire : « quelles nouvelles apportez-vous ? ».
(4) *sabīl*, mais employé dans un sens légèrement différent de celui qu'il a un peu plus haut.
(5) Litt. « porte son cœur sur ce qui, en fait de l'unification de Dieu, ne se trouve pas dans l'air » : *yaḥmil qalbahu 'alā mā laysa mawǧūdan fī l-hawā min amr al-tawḥīd*.
(6) Hišām semble vouloir dire ceci : prétendre vouloir former une représentation de Dieu par ce qui est accessible, même à la faculté de l'ordre le plus élevé de l'homme, le « cœur » (siège de l'intelligence d'après la conception biblique et coranique par opposition à la doctrine philosophique grecque qui la loge au cerveau), ne peut aboutir qu'à une fausse représentation rapportée d'un domaine où l'objet recherché ne se trouve pas. A plus forte raison, est-il inconcevable que Dieu puisse être appréhendé par la perception visuelle soumise aux servitudes qui ont été signalées plus haut.
(7) *K, k. al-tawḥīd*, chap. XI, 3e *ḥadīṯ*, p. 105 ; *IB*, p. 58.

Montagne (1) de l'impossibilité de l'obtenir, et sur la vision dont jouiront les bienheureux au jour du Jugement et en Paradis.

Ibn Bābūyeh commence son chapitre (2) par un enseignement mis au niveau du simple croyant, présenté sous forme de *ḥadīṯ* reconduit par un *isnād* à Ǧa'far al-Ṣādiq, mais censé rapporter, sous la garantie des « ancêtres » de celui-ci (fiction souvent employée par la tradition šī'ite) une anecdote de la vie du Prophète.

« Le Prophète passa à côté d'un homme en prière, qui levait les yeux au ciel. « Baisse les yeux, lui dit-il, car tu ne Le verras point. » [Une autre fois,] il passa à côté d'un homme en prière, qui levait les bras au ciel. « Ne tends pas les mains, lui dit-il, car tu ne L'atteindras « point. » »

Les allusions faites aux visions du Prophète dans la sourate LIII *(al-Naǧm)*, que le deuxième *ḥadīṯ* d'al-Kulaynī repris par Ibn Bābūyeh référait aux « signes » de Dieu non identiques à Dieu, reviennent dans deux *ḥadīṯ*-s, propres, sauf erreur, au second auteur (3), mais avec des interprétations différentes. Le premier déduit du vs. 11 de la sourate, « le cœur *(fu'ād)* n'a pas abusé ce qu'il a vu », que la vision mohammédienne fut uniquement celle du cœur *(qalb)* ; le second revêt de couleurs mythiques le vs. 18 : « Certes, il a vu [l'un] des signes les plus grands de son Seigneur. »

« Il vit Gabriel dont la jambe était couverte de pierres précieuses telle une plante [l'est] de gouttes [de rosée] ; il était muni de six cents ailes et remplissait l'intervalle entre le ciel et la terre. »

La demande de vision adressée par Moïse à Dieu, avec son résultat que l'on pourrait sans trop de témérité qualifier de pitoyable (sourate VII), est un épisode d'autant plus délicat qu'il est propre à faire douter de l'impeccabilité *('iṣma)* des envoyés d'Allah, soupçon dont les *ḥadīṯ* allégués par Ibn Bābūyeh, ainsi qu'un développement de son cru, cherchent à laver le prophète chargé d'annoncer le message aux Enfants d'Israël.

Ibn Bābūyeh allègue ainsi (4) un *ḥadīṯ* qui n'est même pas

(1) Que le *tafsīr* a encore corsée d'éléments de provenance sans doute juive. Les matériaux compilés sur ce thème dans le commentaire de Ṭabarī ont été étudiés dans l'article de Mme C. Sirat, « Un midraš juif en habit musulman : la vision de Moïse sur le mont Sinaï », *RHR*, 1964, pp. 15-28.

(2) Edition citée, p. 65.

(3) *Ibid.*, pp. 70-71 et 71.

(4) *Ibid.*, p. 73. Ṭabarī cite en effet, dans son *Tafsīr* au verset (t. XIII, Le Caire, 1371/1951, p. 103, n. 15094 et 15095), deux interprétations très

strictement imâmite, puisqu'il reproduit une exégèse de 'Abd Allāh Ibn 'Abbās à propos de Cor., VII, 140/143 :

« *Quand il revint à lui, il s'écria : « Gloire à Toi. Je reviens à Toi « et suis le premier des Croyants.* » Cela veut dire : Gloire à Toi ; je retire la demande de Te voir que je t'ai adressée et je suis le premier à croire que Tu ne peux être vu. »

A ce *ḥadīṯ*, Ibn Bābūyeh joint ses réflexions personnelles (1).

« Muḥammad b. al-Ḥusayn b. 'Alī, auteur du présent livre, dit :

« Moïse savait que Dieu ne peut être vu. S'il lui demanda de se laisser voir, ce fut au nom de son peuple qui l'avait importuné à ce sujet. C'est donc une question et non une sollicitation qu'il vint formuler en disant : « Seigneur, porterai-je un regard sur Toi ? » Dieu lui répondit : « Tu ne « Me verras point, mais regarde vers la Montagne ; si elle demeure « stable en sa place, tout en étant ébranlée et aplatie, alors tu Me « verras. » Cette réponse revenait à dire : tu ne me verras jamais, car jamais la Montagne ne sera immobile tout en étant secouée. Ce propos ressemble à cet autre (même sourate, vs. 38/40) : *Ils n'entreront point dans le Jardin avant qu'un chameau pénètre dans le trou d'une aiguille*, voulant dire qu'ils n'entreront jamais au Jardin (Paradis) de même qu'un chameau ne passe jamais par le trou de l'aiguille (2). *Mais quand son Seigneur se manifesta à la Montagne*, c'est-à-dire apparut à la Montagne, au moyen de l'un de Ses signes, ce signe étant une des lumières qu'Il avait créées, Il en jeta une partie sur la Montagne réduisant celle-ci en poussière. *Moïse tomba alors foudroyé* par l'effroi qui le saisit à cause de l'ébranlement de cette montagne malgré sa masse et sa grandeur. *Quand il revint à lui, il dit : « Seigneur, je reviens à Toi »*, c'est-à-dire : je retourne à la connaissance que j'avais de Toi, en abandonnant ma demande de Te voir à laquelle mon peuple m'a poussé. Ce ne fut pas là retour (= acte de repentir) d'un péché, car les prophètes ne commettent aucun péché, majeur ou mineur. Moïse n'était pas tenu de solliciter une permission avant de formuler sa requête ; ce ne fut là qu'un geste de courtoisie *(adab)* de sa part, qu'il s'imposa lorsqu'il voulut présenter sa requête à Dieu. Certains traditionnistes rapportent d'ailleurs qu'il avait sollicité cette permission et l'avait obtenue afin que son peuple

proches l'une de l'autre et concordant presque verbalement avec ce qui est rapporté par l'auteur šī'ite :

IBN BĀBŪYEH	ṬABARĪ
subḥānaka tubtu ilayka min (an) as'alaka l-ru'yata wa anā 'awwalu l-mu'minīna bi-annaka lā turā	*anā awwalu man yu'minu annahu lā yarāka aḥadun min ḫalqik* et *anā awwalu man yu'minu annahu lā yarāka šay'un min ḫalqik.*

(1) Pp. 73-75.

(2) Nous retrouvons le même raisonnement, appuyé sur le même rapprochement entre les deux versets VII, 139/143 et 38/40, dans l'exégèse mu'tazilite : *Muġnī*, IV; 161 sq. ; *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, p. 265, l. 3-10.

apprît ainsi l'impossibilité de voir Dieu. La parole de Moïse : *Et je suis le premier des Croyants* signifie : je suis le premier à croire parmi les gens qui m'entourent et qui m'ont demandé de [Te] solliciter que Tu m'accordes de jeter un regard vers Toi, (le premier à croire) que Tu ne peux être vu. Les relations transmises à ce sujet et présentées par nos Docteurs dans leurs ouvrages sont selon moi d'un authenticité parfaite *(ṣaḥīḥa)* ; si je ne les cite pas dans le présent ouvrage, c'est par crainte qu'elles ne soient lues par quelqu'un qui ignore leur signification et ne les taxe pour cela de mensonge, reniant ainsi Dieu sans s'en rendre compte. Les relations sur le sens de la vision mentionnées par Aḥmad b. Muḥammad b. 'Isā dans ses *Nawādir* et celles alléguées par Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyā dans son *Ǧāmi'* (1) sont authentiques ; seul un négateur de la vérité ou un ignorant les rejette ; leurs termes mêmes sont ceux du Coran ; quant à leur signification, elles excluent l'assimilation comme l'exténuation *(tašbīh, ta'ṭīl)* et consolident l'affirmation de l'Unicité. Mais les Imâms, la bénédiction de Dieu sur eux, nous ont ordonné de ne parler aux gens qu'à raison de leur intelligence. La signification de la « vision » dont il est question dans les relations est la *science*. En effet, ce bas monde est une demeure de doutes, d'incertitude et de suggestions [du Malin], mais au jour de la Résurrection les hommes auront la révélation de signes et d'ordres de Dieu concernant la récompense et le châtiment qu'Il impartit ; les doutes seront alors dissipés et la puissance du Dieu Très-Haut sera connue. Le Livre de Dieu confirme ceci, lorsqu'il dit (Coran, L, 21/22) : *Certes, tu étais dans l'insouciance* (ignorance) *de cela. Mais nous t'avons ôté ton voile et, aujourd'hui, ta vue est perçante.* Il y a des textes qui montrent (2) que dans le *ḥadīṯ* [qui nous occupe] il s'agit de la vision du cœur et non de la vision oculaire.

« Quant à ce que nous lisons dans le Coran (VII, 139/143) : *Quand son Seigneur se manifesta à la Montagne*, voici quelle en est la signification : quand Dieu, Très-Haut et majestueux, se manifesta à la Montagne par un des signes eschatologiques sous l'effet desquels les montagnes deviendront mirage et se disperseront totalement (3), elle fut réduite en miettes et devint poussière, car elle ne put supporter ce signe. On dit également qu'[une parcelle] de la lumière du Trône lui était apparue. »

(1) Ces renvois soulèvent des problèmes biobibliographiques que je suis hors d'état de résoudre à l'aide de la documentation très limitée dont je dispose : le premier des personnages cités a sa notice dans AL-KAŠŠI, *Riǧāl*, impression de Naǧaf, p. 431, n. 373-4 et ailleurs, jusque chez MĀMAQĀNĪ, *Tanqīḥ al-maqāl*, II, 90-92, mais on ne lui attribue pas de *Nawādir*, alors qu'au second, Māmaqānī assigne précisément un ouvrage portant ce titre. Le répertoire récent de Sezgin n'apporte rien sur la question.

(2) Ibn Bābūyeh allègue ici plusieurs textes du Coran qui prouvent, selon lui, qu'une des connotations de *ra'ā* « voir » est *'alima* « savoir de science certaine » : XXV, 47 ; II, 260/258 et 244/243 ; CV, 1 ; cf. *Muġnī*, IV, 231, l. 4-17.

(3) D'après Coran, LXXVIII, 20 et XX, 105.

Ibn Bābūyeh rapporte ensuite (pp. 75-77) un *ḥadīṯ*, assez bref, reconduit à Ǧa'far al-Ṣādiq, dans lequel le verset VII, 139/143 est interprété ainsi : la montagne s'effondra dans la mer et elle continue à tomber jusqu'à l'heure actuelle (1).

Notre docteur trouve également confirmation de sa manière de voir dans le récit d'une conférence théologique tenue devant le calife abbaside al-Ma'mūn, avec la participation comme protagoniste toujours triomphant de l'imâm 'Alī Riḍā.

Ce texte (2) a été composé manifestement dans le but de sauvegarder « l'impeccabilité » du prophète nonobstant la faute apparente qu'il a commise en sollicitant pour lui-même une faveur qu'il savait incompatible avec la transcendance divine.

« J'ai assisté (dit l'informateur, 'Alī b. Muḥammad b. al-Ǧahm (3), premier chaînon de l'*isnād* descendant), à une réunion tenue chez al-Ma'mūn, à laquelle fut présent al-Riḍā 'Alī b. Mūsā.

« Al-Ma'mūn interpella celui-ci en ces termes : « Fils de l'Apôtre « d'Allah, n'enseignes-tu pas que les prophètes sont sans péché *(ma'ṣūmūna)* ? » « « Oui », répondit-il. Alors, al-Ma'mūn l'interrogea sur plusieurs versets du Coran, et lui demanda, entre autres : « Quelle est la « signification de la parole divine que voici (Coran, VII, 139/143) : « *Quand Moïse fut venu à Notre temps* [*de rencontre*] *et que son Seigneur* « *lui eut parlé, Moïse dit : « Seigneur ! donne-moi la possibilité de Te* « *regarder !* » « *Tu ne Me verras point* », *répondit* [*le Seigneur*], etc. « Peut-on admettre que l'interlocuteur d'Allah, Moïse fils de 'Imrān, « ignorait que la vision de Dieu n'est pas possible, de sorte qu'il lui « adressa pareille requête ? »

« Al-Riḍā répondit : « L'interlocuteur d'Allah, Moïse fils de 'Imrān, « la paix sur lui, savait que Dieu ne peut être vu par les yeux, mais « lorsque Dieu lui eut parlé et fait de lui son confident, il revint vers « son peuple pour l'informer que Dieu lui avait parlé, l'avait approché de « Lui et l'avait entretenu en particulier. Son peuple lui dit : « Nous ne te « croirons pas avant d'avoir entendu Sa parole comme tu l'as entendue. » »

« Le peuple de Moïse comptait sept cent mille hommes. [Le prophète en choisit] septante (4) mille ; parmi ceux-ci, il sélectionna successivement sept mille, puis sept cents, enfin septante, pour aller à la rencontre

(1) Peut-être faut-il comprendre : et elle ne s'arrêtera pas de tomber (s'enfoncer) jusqu'à l'Heure (du Jugement dernier).

(2) Pour la version complète de ce *ḥadīṯ*, l'auteur renvoie à son *'Uyūn aḫbār al-Riḍā*; dans le manuscrit arabe 2018 de la B.N. de Paris (nous n'avons pu disposer d'aucune des impressions de l'ouvrage), le texte se trouve fol. 61 recto et verso, au chapitre intitulé : *maǧlis al-Riḍā 'inda l-Ma'mūn fī 'iṣmat al-anbiyā'*.

(3) Personnage suspect de sympathies sunnites *(tasannun)* et très mal noté comme transmetteur par les spécialistes šī'ites du *'ilm al-riǧāl* (al-Kaššī ne l'a même pas retenu) : voir *Tanqīḥ al-maqāl*, II, 303, n. 8458.

(4) J'emploie à dessein ce nom de nombre sorti d'usage en français commun, afin de mettre en relief le symbolisme septénaire.

de son Seigneur. Il les amena au Sinaï, les posta au pied de la montagne et ayant gravi celle-ci, il demanda à son Seigneur de lui parler et de leur faire entendre Sa parole (1). Dieu parla à Moïse et [ses compagnons] entendirent sa parole en haut, en bas, à droite, à gauche, devant et derrière, car Dieu produisit la parole dans l'Arbre (2), puis la propagea (*ǧa'alahu munba'iṯan)* de là, si bien qu'ils l'entendirent de tous les côtés. Ils dirent alors : « Nous ne croirons point que ce que nous avons « entendu est la parole de Dieu tant que nous n'aurons pas vu Dieu de « façon manifeste » (3). Lorsqu'ils proférèrent ces paroles exorbitantes et se remplirent d'orgueil et d'insolence (4), Dieu envoya contre eux une foudre qui les emporta, en punition de leur impiété, et ils périrent. Alors Moïse dit : « Seigneur, que dirai-je aux enfants d'Israël lorsque « je reviendrai vers eux et qu'ils me diront : tu les a emmenés et les as « tués parce que tu n'as pas dit vrai [en prétendant] que Dieu t'avait « parlé en particulier ? » Dieu les fit donc revivre et les [r]envoya avec Moïse (5). [Lorsque celui-ci retrouva] les Israélites, ils lui dirent : « Si « tu avais demandé à Dieu de te donner la possibilité de Le voir, Il « t'aurait exaucé ; tu nous aurais rapporté comment Il est et nous « L'aurions connu comme Il doit l'être. » Moïse leur répondit : « O « [mon] peuple, Dieu ne peut être vu avec les yeux ; Il n'a pas de « qualité (6) ; c'est seulement par Ses signes qu'Il est connu et par Ses « marques qu'Il est remarqué » (7). Ils répliquèrent : « Nous ne te « croirons pas avant que tu ne [Lui] aies demandé [la vision]. » Moïse dit : « Seigneur, Tu as entendu les propos des enfants d'Israël, et Tu « sais le mieux ce qui leur est salutaire. » Dieu lui révéla : « Moïse, « demande-Moi ce qu'ils t'ont demandé ; Je ne t'[en] tiendrai point « rigueur, à cause de leur ignorance. » C'est alors que Moïse proféra : « *Seigneur ! donne-moi la possibilité de Te regarder !* » « *Tu ne me verras* « *point répondit* [*le Seigneur*], *mais regarde vers la Montagne ; si elle* « *demeure stable en sa place, tout en tombant* (8), *tu Me verras* » (9). *Or, quand son Seigneur se manifesta à la Montagne*, par un de Ses signes (10), *Il la mit en miettes et Moïse tomba foudroyé. Quand il revint à Lui, il s'écria* : « *Gloire à Toi, je reviens à Toi* », c'est-à-dire, je reviens de l'ignorance de mon peuple vers la connaissance que j'ai de Toi, « *et je suis le* « *premier des Croyants* » d'entre eux, en ce que Tu ne peux être vu. »

(1) La source biblique est Exode, XXIV, 9-10, combiné sans doute avec une réminiscence de Nombres, XI, 24.
(2) Le « buisson » d'Exode, III ; l'arbre de Coran, XXVIII, 30.
(3) *ǧahratan*, cf. Coran, IV, 152/153 et II, 52/55.
(4) D'après Coran, XXV, 23/21.
(5) Lire *ma'ahu*, « avec lui ».
(6) *lā kayfiyyata lahu*, c'est-à-dire, la question comment [est-il] ? *(kayfa)* ne peut être posée à son égard.
(7) *wa 'innamā yu'raf bi'āyātihi wayu'lam bi'a'lāmih* ; la paronomase passe difficilement en français.
(8) Addition au texte coranique qui infléchit celui-ci dans le sens voulu par l'exégèse.
(9) Voir la note précédente.
(10) *wuǧūhun yawma'iḏin nāḍiratun ilā rabbihā nāẓiratun*. Le dernier mot signifie, pris au sens le plus obvie, « qui regardent ».

Le calife ne manqua pas de féliciter l'imâm de cette belle exégèse. Ibn Bābūyeh prend aussi position (pp. 71-73), au moyen de traditions choisies à cet effet, quant au problème controversé de la vision de Dieu le jour du Jugement et au Paradis, controverse développée autour du texte révélé, Coran, LXXV, 22-23 : « Des visages, ce jour-là [seront] brillants, vers leur Seigneur tournés. »

L'Imâm 'Alī Riḍā paraphrasait le verset ainsi : « (visages) rayonnants qui attendent la récompense de leur Seigneur » ; la première forme verbale du radical *NẒR* interprétée au sens de la huitième (1).

La négation de la vision oculaire de Dieu, commune en somme au mu'tazilisme et au šī'isme, prend cependant un tour particulier dans ce dernier : la concentration de la vie spirituelle sur l'imâm aboutit à considérer celui-ci comme une épiphanie divine, non certes matérielle, ni même, lorsque l'objet est absent, imaginaire au sens purement psychologique du terme, mais en tant qu'expérience interne dans laquelle le croyant pleinement conscient des implications de sa foi retrouve son Soi authentique.

Ibn Bābūyeh rapporte (p. 71-72) :

« ... Abū Bašīr (2) interrogea Abū 'Abd Allāh (Ǧa'far al-Ṣādiq) : « Les croyants verront-ils Dieu au Jour de la Résurrection ? » Il répondit : « Oui », et (ajouta-t-il) « ils L'ont déjà vu avant le Jour de la Résurrection ». « Quand donc ? » « *Lorsqu'il leur dit : Ne suis-je point votre Seigneur ?* « *Ils répondirent : Oui* » (3). Après un temps de silence [l'Imâm] reprit : « D'ailleurs, les croyants Le voient en ce bas monde, avant le Jour de « la Résurrection. Ne Le vois-tu pas en cet instant même ? » Abū Bašīr dit : Je lui dis : « Puissé-je être ta rançon ! Ai-je le droit de trans- « mettre cela en ton nom ? » L'imâm répondit : « Non, car si tu le « transmets et qu'un homme qui ignore la signification *(ma'nā)* de « ce que tu dis le méconnaisse et suppose qu'il y a là anthropomor- « phisme *(tašbīh)*, il reniera la foi. La vision par le cœur n'est pas

(1) Même interprétation dans *'Uyūn aḫbār al-Riḍā*, ms. cité, fol. 34.

(2) Encore un témoin très discuté. De la notice de KAŠŠĪ, *Riǧāl*, p. 402, nos 436 et 437, qui n'indique pas de date de décès, il ressort que quelques-uns avaient accusé le personnage de sympathies ismaéliennes ; une autorité l'innocente de *ġuluww*, mais le qualifie de « brouillon » *(muḫalliṭ)* ; MĀMAQĀNĪ, *Tanqīḥ al-maqāl*, VIII, 308, n° 12975, ne sait pas trop quoi faire de lui ; il commence par dire : *iḍṭaraba kalām al-aṣḥāb fī 'sm abīh wakunyat nafsih wafī waṯāqatih*, autrement dit, des doutes subsistent sur son état civil et sa crédibilité ; je ne sais quelle autorité il convient d'attribuer au renseignement rapporté par *Rayḥānat al-adab*, V, 24-25, n° 26, qui le fait mourir dans la même année que Ǧa'far al-Ṣādiq.

(3) Evocation du thème coranique (VII, 171/172) du « pacte » (« covenant » pour user du langage de Louis Massignon) primordial entre Dieu et la descendance d'Adam non encore entrée dans sa carrière terrestre.

« comme la vision par l'œil. Dieu est élevé au-dessus de la description
« que font de Lui les anthropomorphistes et les hérétiques. » »

Cette manière de présenter la vision divine selon sa réalité profonde fait donc d'une pierre deux coups : négation de toute vision corporelle de la divinité à un stade quelconque de l'existence humaine, antérieurement, pendant ou postérieurement à notre actuelle condition charnelle, en même temps qu'affirmation de la mystérieuse présence épiphanique de la Déité au moment du pacte primordial entre le Créateur et la race d'Adam, comme dans le cœur du sectateur fidèle de l'imâm (corporellement visible ou invisible, peu importe) et, sur le plan eschatologique, devant le croyant ressuscité (1).

La « vision » et la fidélité à l'imâm sont, d'autre part, étroitement liées dans un *ḥadīṯ* (pp. 72-73), qui met en scène derechef ʿAlī Riḍā, le rôle de l'interrogateur étant tenu par ʿAbd al-Salām b. Ṣāliḥ Abū l-Ṣalt (2).

« J'interrogeai ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā : « Fils de l'Apôtre d'Allah,
« que dis-tu de ce *ḥadīṯ* transmis par les traditionnistes : *de leurs logis*
« *en Paradis, les croyants vont rendre visite à leur Seigneur ?* » L'imâm
répondit : « Ô, Abū l-Ṣalt, Dieu a donné à Moḥammad la précellence
« sur tous les prophètes et tous les anges qu'Il avait créés. Il a mis
« l'obéissance à son égard à l'égal de celle qui Lui doit être rendue à
« Lui-même, la docilité à son enseignement à l'égal de celle qui convient
« à l'égard du Sien propre, la visite à lui rendue ici-bas et dans l'au-
« delà à l'égal de celle qu'on Lui rend. Dieu parle ainsi (Coran, IV,
« 82/80) : *Quiconque obéit à l'Apôtre, obéit à Dieu*, et (XLVIII, 10) :
« *Ceux qui te prêtent serment d'allégeance prêtent en fait* (3) *serment*
« *d'allégeance à Dieu, la main de Dieu* [*étant*] *posée sur leurs mains*. Et le
« prophète a dit : *Quiconque me rend visite, de mon vivant ou après ma*
« *mort, rend visite à Dieu*. Or, le degré que le Prophète occupe au Paradis
« est le degré le plus élevé ; dès lors, celui qui lui rend visite en ce lieu
« de séjour qui est le sien, rend visite à Dieu béni et exalté. » Je lui dis :
« Fils de l'Apôtre d'Allah, quelle est la signification de la tradition qu'ils
« transmettent : *la récompense de* Point de Dieu excepté Allah *est la*
« *vision de la face de Dieu ?* » L'imâm répondit : « Ô Abū l-Ṣalt ! Celui
« qui qualifie Dieu comme ayant une face comme les faces [humaines]
« a renié [la foi]. En réalité, la *face* de Dieu, ce sont Ses prophètes, Ses
« apôtres, Ses *arguments* (4) à la faveur desquels on se tourne *(yuta-*

(1) Sur l'imâm, manifestation de la *nāsūt* (« humanité ») de Dieu dans l'ismaélisme, voir l'article récent de M. Sami N. MAKAREM, « The Imam in Ismâ'ilism », *Studia Islamica*, XXVII, 1967, p. 50 sq.

(2) De Marw, mort en 232/846-7 ; cf. *Tanqīḥ al-maqāl*, II, 159, n. 4088, et *Rayḥānat al-adab*, V, 107.

(3) Je traduis ainsi *innamā* en raison du contexte.

(4) *ḥuǧaǧ*, c'est-à-dire les imâms légitimes.

« *waǧǧah)* vers Lui, Sa religion et Sa connaissance. Or, Dieu a parlé « ainsi (Coran, LV, 26-27) : *Tous ceux qui sont sur la terre sont périssables,* « *alors que subsistera la face de ton Seigneur,* et (XXVIII, 28) : *Toute* « *chose périt sauf Sa face.* Le regard porté sur les prophètes de Dieu, « ses apôtres, *ses arguments* et leurs degrés respectifs vaut aux croyants « une immense récompense au jour de la Résurrection. Et le Prophète « a proclamé : *celui qui irrite ma famille et mes proches ne me verra pas* « *et je ne le verrai pas au jour de la Résurrection.* Et il a dit également : « *Il en est parmi vous qui ne me verra pas après s'être séparé de moi.* « Ô Abū l-Ṣalt, on ne qualifie pas Dieu par un lieu, l'œil et l'imagi- « nation *(wahm)* ne L'appréhendent pas... » (1). »

Le manuel de théologie, conservé incomplet et sans nom d'auteur dans le manuscrit arabe 1252 de la Bibliothèque Nationale de Paris, est sans le moindre doute l'œuvre d'un šī'ite duodécimain, postérieur à Muḥammad b. Ḥasan al-Ṭūsī, *šayḫ al-ṭā'ifa* (2), qui y est cité. Sans être inconditionnellement inféodé au mu'tazilisme dont il critique plus d'une fois les positions doctrinales, ce šī'ite (provisoirement) anonyme n'en adopte pas moins, en même temps que nombre de théories de cette école, la technique dialectique et la méthode d'exposition qui y furent couramment employées (3). C'est précisément le cas quant au problème qui nous occupe. Dans la section consacrée à la *ru'ya*

(1) Le *ḥadīṯ* passe ensuite à un autre thème : le paradis et l'enfer sont d'ores et déjà créés. — Ces enseignements de 'Alī Riḍā se retrouvent dans *'Uyūn aḫbār al-Riḍā*, à l'endroit cité *supra*, p. 42, n. 2. — La doctrine professée par Ibn Bābūyeh sur la *ru'ya* est formulée, sous une forme beaucoup plus concise, dans son catéchisme, traduit en anglais par le Pr Asaf A. A. Fyzee, *A Shi'ite Creed*, Oxford University Press, 1942, pp. 26 et 28.

(2) 385/995-458/1066 ; *GAL*, I², 512.

(3) L'affinité entre la théologie mu'tazilite et les positions dogmatiques des Duodécimains n'est pas contestée par ces derniers, mais ils revendiquent, au mépris, cela va sans dire, de la vérité historique sinon « métahistorique », la priorité pour l'enseignement des imâms, à commencer par le premier, 'Alī b. Abī Ṭālib. Citons ici un passage fort caractéristique à cet égard, emprunté aux *Amālī (Ġurar al-fawā'id wa-durar al-qalā'id)* du Šarīf al-Murtaḍā ('Alī b. al-Ḥusayn, 355/966-436/1044), éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1373/1954, t. I, p. 148, l. 5-11 :

« Sache que les principes *(uṣūl)* de l'Unité et de la Justice sont empruntés aux propos et aux prônes du Commandeur des Croyants. Ces [textes] en contiennent assez pour qu'il ne soit besoin de rien y ajouter ni d'aller plus loin. Quiconque considère attentivement ce que les propos transmis [en son nom apportent] à ce sujet, se convaincra que tous les ouvrages verbeux que les *Mutakallimūn* ont composés et compilés par la suite ne font que développer ce qu'il y avait été sommairement exposé et commenter les principes nommés plus haut. On transmet [d'ailleurs] au nom des imâms, ses descendants, un nombre presque incalculable de relations concernant ce domaine. Quiconque s'en informera en consultant les sources afférentes y trouvera sur le sujet des renseignements abondants, dont une partie suffit [déjà] pour guérir les cœurs malades et féconder les intelligences stériles. »

(fol. 22-24 v), le traité anonyme ne fait que reprendre l'argumentation, que nous trouvons plus ample et présentée dans l'ordre inverse (les arguments *ex auditu* précèdent ceux fondés sur la raison) dans le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, pp. 233-253.

« Dieu n'est pas visible au sens propre du terme (1). Il y a vision lorsque le sujet perçoit l'objet, du fait que, cherchant à le voir, il tourne vers lui [sa] prunelle en bon état de fonctionnement (2).

« La preuve (3) que le Créateur ne peut être vu est que la vision dépend d'une condition rationnelle (4) : l'objet doit faire face [à l'organe visuel du sujet] ou être dans la situation (5) de ce qui [lui] fait face, ou bien [à tout le moins] le lieu que [l'objet] occupe doit être dans l'un ou l'autre de ces deux cas (6).

« Etre dans la situation de ce qui fait face signifie que si tu dresses [en face de toi] un miroir poli, il te fera voir ce qui est derrière toi, bien que ce qui est derrière toi ne te fasse pas face, mais se trouve dans la situation de ce qui occupe cette position (7). Ce point établi et la condition de la vision étant ce que nous avons dit, du moment que relativement au Créateur elle n'est pas remplie et qu'elle est [même] absurde, il s'ensuit nécessairement que la condition de la vision étant [en l'occurrence] absurde, la vision le soit aussi.

« Une autre preuve que Dieu ne peut être vu est celle-ci : [D'une part] Dieu ne peut être vu que revêtu de l'attribut qu'il possède [en fait], c'est-à-dire en tant qu'existant ; [d'autre part,] nous ne pouvons Le voir que pourvus de l'attribut que nous possédons [en fait] : jouissant de l'intégrité des sens et ayant de nombreux motifs [de vouloir réaliser la vision]. Si donc Dieu était visible, nous le verrions *hic et nunc*, puisque les conditions de la vision se trouvent remplies et quant à Lui et quant à nous. Or, comme de fait nous ne Le voyons pas, en dépit de ce que nous venons de rappeler, nous tenons là une preuve de l'impossibilité radicale *(istiḥāla)* de Le voir (8).

(1) *mas'ala fī kawnihi ta'ālā laysa bimar'iyyin ḥaqīqatan* (les subdivisions du traité sont désignées par le terme *mas'ala*, « question », que nous n'avons pas traduit).

(2) *al-ru'ya hiya fī 'idrāk al-rā'ī 'an taqallub al-ḥadaqa al-ṣaḥīḥa naḥwa l-mar'ī ('i)ltimāsan liru'yatih* ; « en bon état de fonctionnement », litt. « sain ».

(3) Premier argument : le face à face *(al-muqābala)* ; cf. *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, p. 248, l. 11-14.

(4) *šarṭ ma'qūl :* une donnée que la saine raison nous certifie spontanément.

(5) *ḥukm*, litt. « statut ».

(6) La rédaction dans *Šarḥ*... est un peu différente : « faisant face ou logé dans *(ḥāllan fī)* ce qui fait face ou dans la situation de ce qui fait face ».

(7) Dans *Šarḥ*..., 249, 13-19, on parle avec plus d'exactitude de deux miroirs entre lesquels le sujet est placé (cet exemple vient, au témoignage de *Muġnī*, IV, 60-61, d'Abū Hāšim). Dans le passage de *Šarḥ*, il faut supprimer *lā*, dans la ligne 14, et lire *al-mustadbira* dans la dernière ligne.

(8) Pour que la question de la vision de Dieu puisse se poser, il faut que l'objet de cette vision soit existant. En admettant que Dieu existe (ce qui n'est pas seulement un postulat, mais une vérité démontrée par ailleurs), le sujet humain qui dispose de ce qui lui permet d'avoir perception visuelle

« Et une [troisième] preuve encore :

« La vision a pour condition, nous l'avons dit, que l'objet ou son emplacement fassent face [à l'organe visuel], ou bien se trouvent dans la situation de ce qui fait face. Il faut aussi que l'objet ne soit ni trop fin et subtil, ni trop près, ni trop loin. Or, tout cela est impossible dans le cas de Dieu. Quant aux conditions auxquelles nous sommes soumis à cet égard, ce sont l'intégrité des sens et l'abondance des motifs qui nous incitent à Le voir ; or, tout cela est parfaitement réel en ce qui nous concerne. Si donc Dieu était visible, sa vision *hic et nunc* serait nécessairement réalisée. Le fait que, malgré tout ce que nous avons évoqué, elle se heurte à un obstacle insurmontable, est la preuve de son impossibilité radicale (1).

« [Les adversaires qui soutiennent la possibilité de la vision] disent (2) :

« Pourquoi la vision ne serait-elle pas une réalité incorporelle *(ma'nā)* (3) que Dieu produit en nous [et] grâce à laquelle nous voyons les objets visibles, cependant qu'il ne l'a pas produite en nous de façon que nous Le voyions par cet instrument. Ce serait la raison pour laquelle nous ne Le voyons pas [*hic et nunc*], mais il est concevable qu'Il la produise en nous dans l'autre monde et alors nous Le verrons.

« La réponse à cette objection (4) est que si la vision était un *ma'nā*, il s'ensuivrait nécessairement qu'on pût affirmer qu'un sujet physiquement amoindri (5) aperçût un moucheron à une très grande distance, du fait que Dieu produirait en lui le *ma'nā* dont il s'agit, alors qu'un sujet parfaitement normal ne verrait pas une grande montagne qui se dresse devant lui, en supposant que Dieu n'ait pas produit en lui ce *ma'nā*. Adopter une telle opinion aboutit à ouvrir la porte à [toutes] les insanités. Et [l'on dira] aussi (6) que si la vision était un *ma'nā*,

d'un objet devrait nécessairement voir Dieu ; or, comme c'est un fait qu'il ne le voit pas, il faut conclure que Dieu n'est pas visible. Que l'objet de la vision doive être concrètement existant *(mawǧūd)*, contrairement à l'objet de la science [théorique] *(ma'lūm)* qui est connu tel qu'il est, existant ou non existant, est souligné par *Šarḥ*..., p. 252, l. 9-16 (l. 14, compléter après *mawǧūdan* : *'ulima mawǧūdan*). Nous ne pouvons pas suivre ici toutes les implications de ce problème.

(1) Nous réunissons, quant à nous, toutes les conditions pour que Dieu soit vu par nous. Mais si nous prenons en considération les conditions que doit remplir l'objet, nous nous convaincrons de la difficulté insurmontable *(ta'aḏḏur)* inscrite dans la nature même de l'objet en cause, qui exclut toute idée de perception visuelle. En effet, les conditions qui doivent être remplies *ex parte objecti* pour qu'il y ait vision oculaire, n'ont de sens que si Dieu est un corps ; or nous savons, en vertu de démonstrations acquises par ailleurs, qu'Il n'en est point un. C'est ce que rappelle aussi *Šarḥ*..., p. 249, l. 9-12, mais sans faire valoir les considérations sur les qualités requises de l'objet de perception visuelle que nous lisons ici.

(2) Première objection. *Cf. Muġnī*, IV, 50-58 ; *Šarḥ*..., p. 250, l. 6-20 ; 254, d. l. = 257 pu.

(3) C'est-à-dire une qualité indépendante de la structure organique du sujet.

(4) *šubha*, « dubitatio » : mise en question, contestation.

(5) *saqīm al-ḥāssa*, litt. « malade de sens ».

(6) Deuxième réplique.

il y aurait égalité à cet égard entre le sujet normal et le sujet diminué ; or, nous savons [de science certaine] que la vérité est toute différente, ce qui montre la fausseté de la thèse à laquelle ils s'accrochent (1).

« S'ils disent (2) : pourquoi ne verrions-nous pas Dieu au moyen d'un sixième sens, différent des [cinq] sens [que nous connaissons] ? (3). La réponse est que ce sens ne différerait pas plus des autres que ceux-ci ne diffèrent chez les différents sujets. Et pourtant, au moyen de ces sens (4), nous voyons tout ce qu'il est possible de voir sans que les différences individuelles rendent cette opération impossible. Si donc Dieu pouvait être vu à l'aide d'un sens autre que celui que nous possédons, sa vision rentrerait dans le domaine du possible et, par conséquent, nous pourrions Le voir avec nos sens. L'impossibilité *(istiḥāla)* de Le voir avec nos sens, d'intensité diverse, prouve cependant qu'Il ne peut être vu au moyen d'un sens autre (5) que ceux que nous possédons [actuellement]. »

« Voici maintenant l'argumentation fondée sur l'autorité (6).

« Dieu dit (Cor., VI, 103) : *Les regards ne sauraient L'atteindre alors qu'Il peut atteindre les regards. Il est le Subtil, l'Informé.*

« Dieu se loue donc en niant qu'il puisse être objet de vision. Il n'y a point de divergence entre les Musulmans *(al-'umma)* touchant le caractère laudatif du verset ; la controverse porte uniquement sur [le sens précis] de la louange. Pour les uns, le verset nie que Dieu puisse être connu à fond (7) ; selon d'autres, ce qui est nié est cette sorte de connaissance par la vision [oculaire], et non pas la connaissance intellectuelle (8). Suivant une troisième opinion, le verset nie tant la [possibilité de la] vision que [celle de] la connaissance [intellectuelle] approfondie. Ce point établi [il s'ensuit que] la louange en question porte sur l'essence, c'est-à-dire qu'il ne peut en être autrement pour Dieu à moins que, au préalable, Il subisse un changement. Mais si cela se produisait, ce serait une imperfection l'affectant, or il n'est pas admis-

(1) La première réplique évoquait la possibilité d'un cas exceptionnel; la deuxième généralise et souligne par là que l'hypothèse adverse est démentie par la totalité de l'expérience commune.

(2) Seconde objection.

(3) Cf. *Muġnī*, IV, 102-108 ; *Šarḥ...*, p. 252, l. 17, 253, l. 5. Ce fut, on le sait, une théorie excogitée jadis par Ḍirār b. 'Amr : voir *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. H. Ritter, p. 216, l. 3-6, avec les parallèles cités en note ; TRITTON, *op. laud.*, p. 69 ; J. VAN ESS, « Ḍirār b. 'Amr und die Ǧahmīya », *Der Islam*, 43, 1967, p. 278 sq.

(4) En fait, il s'agit seulement de la vue ; « sens » au pluriel *(ḥawāss)* a donc ici valeur distributive et il faut entendre : le sens de la vue que possède chacun de nous.

(5) En somme : s'il devait y avoir un sixième sens, aucune différence qualitative ne le séparerait des cinq sens (ou plus exactement de la vue normale) que l'homme possède actuellement dans sa condition charnelle.

(6) *al-istidlāl al-sam'ī* ; cette section est, à son tour, titrée *mas'ala*, cf. ci-dessus, p. 47, n. 1.

(7) *al-iḥāṭa bihi min kull waǧh*, « le fait de l'entourer (embrasser) [par la connaissance] de tout côté ».

(8) *al-ru'ya dūna l-iḥāṭa bil-qulūb*, « la vision à l'exclusion du fait d'embrasser par les cœurs ».

sible que les imperfections L'affectent, ce qui est une preuve qu'Il ne peut être vu. En effet, puisque Dieu a nié de lui-même qu'il puisse avoir une compagne, un enfant, qu'il puisse être pris de sommeil ou de somnolence, si l'une de ces choses l'affectait, ce serait imperfection pour lui ; de même si la vision l'affectait, ce serait imperfection le touchant (1).

« Nos adversaires nous objectent-ils cet autre passage (Cor., LXXV, 22-23) : *Des visages, ce jour-là, seront brillants, vers leur Seigneur tournés* (2), pour en tirer preuve que Dieu peut être vu ?

« Nous répondrons que ce texte peut être interprété de plusieurs manières.

« [1°] « Regarder » n'est pas nécessairement « voir » (3), à preuve que « voir » est parfois considéré comme le but de l'opération visuelle. On dit : « j'ai regardé *(naẓartu)* jusqu'à ce que j'aie vu *(ra'aytu)* » ; si le regard était la vision, la phrase que nous venons d'énoncer serait un non-sens *(ḫabaṭ min al-kalām)*. On dit aussi : « j'ai porté le regard « vers *(naẓartu 'ilā)* la nouvelle lune, mais je ne l'ai point vue *(falam « 'arahu)* » ; si « regard » était identique à « vision », cette phrase serait contradictoire.

« [2°] Si nous concédions que « regarder » rentre dans le champ sémantique de « voir », l'étymologie nous imposerait d'admettre la même relation entre « regarder » et « attendre » ; il nous serait dès lors permis de préférer « regarder » à « attendre », afin d'appuyer la première démonstration de l'invisibilité de Dieu, évitant ainsi la contradiction interne dans l'argumentation (4).

« [3°] Il est possible que, dans le verset en discussion, le mot *'LY*

(1) L'auteur a résumé en quelques lignes des discussions dont l'exposé, déjà très abrégé, occupe près de neuf pages (233, l. 12 à la fin de la p. 241) dans le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*.

(2) Le mot à mot « regardants » n'est plus possible en français moderne.

(3) *al-naẓar laysa min aqsām al-ru'ya*, « le regard n'est pas [une] des parties de la vision ». Ce point est développé dans *Šarḥ*..., p. 242, l. 2.

(4) Même paraphrasé, comme nous avons essayé de le faire, l'original est ici trop dense pour être aisément compréhensible. Voici le sens de l'argument. Nous avons montré que « regarder » (racine *NẒR*) se distingue nettement de « voir » *(R'Y)*. Il n'en reste pas moins qu'à défaut de synonymie, il y a une incontestable relation sémantique entre les deux racines (*naẓar* est « une des parties » de *ru'ya*). Nous le concédons, mais alors nous revendiquons le droit d'arguer également des significations diverses offertes par la racine *NẒR* considérée en elle-même. L'une de ces significations est « attendre ». Or, comme il n'y a pas de raison en soi pour préférer le premier rapprochement au second (le sophisme est évident, mais cela ne nous concerne pas ici, non plus que la fin de non-recevoir opposée par les lexicographes à l'assimilation sémantique de *naẓara*, Ire forme, à *intaẓara*, VIIIe, voir *Lisān al-'Arab*, *s. v.*), nous choisirons ce dernier puisque aussi bien il est propre à confirmer l'argument rationnel que nous avions opposé à la visibilité de Dieu. Nous obtiendrons ainsi une argumentation homogène et cohérente, sous l'aspect rationnel comme sous l'aspect scripturaire. Le mot à mot de notre passage est : « Si nous concédions que *naẓar* est une des parties de *ru'ya* et une des parties d'*intiẓār* (« attente »), il nous serait permis de référer à *intiẓār* et non à *ru'ya* en vue de l'établissement de la première démonstration de ce qu'Il ne peut être vu afin que les preuves ne se contredisent pas. » Nous n'avons pas trouvé de correspondant exact à cette argumentation dans *Muġnī* et *Šarḥ*.

soit non pas une particule (1) mais un nom, singulier d'un substantif [employé de préférence au pluriel] dont le sens est « bienfait » (2) ; [il serait] en rapport d'annexion avec le mot qui suit (3) ; ainsi construit, le verset signifierait : *des visages, ce jour-là, seront brillants, dans l'attente des faveurs de leur Seigneur*. Cette exégèse élimine le verset du présent débat » (4).

[2e Objection] : Lorsque *naẓar* construit avec la préposition *ilā* a pour complément *waǧh* (« visage »), il n'a d'autre sens que celui de « vision ».

A cela on réplique que chez les Arabes (5), on trouve bien cette construction sans qu'elle exprime la vision.

Un poète dit :

Un jour, a Ḏū Qār, j'ai vu leurs visages tendus vers les coups d'épée mortels (6).

Et un autre :

Des visages, au jour de Badr, tendus vers le Miséricordieux, dans l'attente du salut (7).

(1) *ḥarf*, une des trois parties du discours selon la théorie classique des grammairiens arabes ; il s'agit de la préposition *'ilā*, « vers ».
(2) *'ily'un* et *'ilan*, sing., *'ālā'u*, forme usuelle, plur.
(3) *'ilan* en rapport d'annexion avec *rabbihā* donnerait *'ilā*, homonyme et homographe de la préposition que cette exégèse cherche à éliminer du verset ; nous aurions ainsi, au lieu de la préposition *'ilā* gouvernant *rabbihā* au cas indirect, le nom commun *'ilā* « bienfait », complément d'objet direct du participe *nāẓira*, avec son complément de nom *rabbihā* « le bienfait de leur Seigneur regardants » (cf. ci-dessus p. 43, n. 10). Cette interprétation est attribuée à al-Ǧubbā'ī par Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 397, et Gardet, *Dieu et le destin de l'homme*, p. 340, n. 3, mais sans indication précise de source (sans doute Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, III, 3). 'Abd al-Ǧabbār (*Muġnī*, IV, 213-217), qui recourt ici, exceptionnellement, à l'autorité de certains *ḥadīṯ*, qui ne remontent d'ailleurs qu'à Muǧāhid qu'Ibn Ḥazm cherche à excuser ou, plus vaguement, à 'Alī b. Abī Ṭālib, présente en grand détail des exégèses tendant à donner la même signification que celle rapportée ici par notre auteur, mais en supposant une ellipse : « vers (la récompense de) leur Seigneur », procédé stylistique plus simple et, tout compte fait, plus plausible que la transformation, au prix d'une violente distorsion du texte, d'une préposition en substantif. — Le texte arabe est difficile à cet endroit : *'inna 'LY fī l-āya yumkin 'an yakūna 'isman lā ḥarfun wayakūna wāḥida ni'am waḥarf al-tanwīn min al-iḍāfa* ; peut-être faut-il lire *waḥuḏifa* au lieu de *waḥarf* ? Le sens général est cependans certain (Ibn Ḥazm écrit, *loc. laud.* : *'inna ilā hāhunā laysat ḥarfa ǧarrin lākinnahā 'smun wahiya wāhidat al-'ālā' wahiya l-ni'am fahiya mawḍi' maf'ūl wama'nāh ni'ma rabbihā muntaẓira*.
(4) Litt. « rend caduque l'action de s'accrocher au verset ».
(5) Dans la langue, considérée comme normative, de l'ancienne poésie arabe.
(6) Litt. « regardant vers la mort procédant du frappement des épées ». Ce vers est également cité dans *Tamhīd*, § 469, p. 276, et *Uṣūl al-dīn*, p. 100, sans indication du nom du poète.
(7) Vers attribué à Ḥasan b. Ṯābit (je ne l'ai pas trouvé dans son *Dīwān*), cité dans *Šarḥ...*, p. 245, l. 15 ; *Tamhīd*, § 467, p. 275 ; *Uṣūl al-dīn*, p. 100, où Bagdādī fait remarquer que, selon certains, la leçon primitive était *Bakr* et le vers se rapportait à la défaite de Musaylima et de ses sectateurs.

Dans ces deux vers, les poètes veulent exprimer non pas la vision mais l'attente, ce qui rend l'objection caduque.

Les (1) partisans de la vision de Dieu tirent argument de la parole de Moïse (Coran, VII, 139/143) : *Seigneur ! donne-moi la possibilité de Te regarder !* Si, disent-ils, la vision était impossible, il eût été inconvenant qu'un personnage aussi éminent que Moïse demandât l'impossible. Et du moment que l'objet de la demande n'était pas impossible, il est établi qu'il était [dans l'ordre du] possible ; cela est une preuve que la vision [de Dieu] est concevable *(ṣiḥḥat al-ru'ya)*.

La réponse à [l'argument tiré du] verset en cause est que, contrairement à ce que se figure l'adversaire, il y a là une preuve de l'impossibilité de voir Dieu. En effet, Dieu a lié sa vision à une chose impossible en disant à Moïse : *Regarde vers la Montagne ! si elle demeure stable en sa place, tu Me verras.* Or, nul ne conteste que la montagne était bien immobile en sa place. Ce n'est donc pas de cette immobilité que le texte veut parler, sinon la condition de la vision étant remplie, Dieu aurait été de quelque manière (2) objet de vision.

Voici ce que Dieu a voulu dire : lorsque la montagne se mettra en mouvement, elle sera immobile tout en étant en mouvement et alors tu Me verras. Cela est [évidemment] impossible, or ce qui dépend de (est conditionné par) l'impossible doit être jugé impossible (3).

[Du reste], ce n'est pas lui-même mais son peuple que Moïse avait en vue lorsqu'il formulait sa requête.

Mais alors, pourrait rétorquer l'adversaire, Moïse aurait dû dire : « donne-*leur* la possibilité de Te regarder ».

La réponse est que Moïse a référé sa requête à lui-même afin que son peuple ne s'imaginât pas qu'il n'avait pas demandé exactement ce qu'ils avaient exigé. C'est encore une façon de parler des Arabes, et c'est pourquoi il demanda pour lui-même et non pour eux. Une preuve de plus [de la justesse de notre exégèse] est ce que Moïse dira (4) : *Nous feras-tu périr à cause de ce qu'ont fait les fous parmi nous ?* Or, s'il avait sollicité [la vision] pour lui-même, c'est à lui que la folie aurait été imputée.

(1) Le texte marque ici une nouvelle division (« question », cf. ci-dessus p. 47, n. 1).

(2) Litt. « dans un certain état ».

(3) Raisonnement kalāmique tortueux, comme il se doit. La montagne était, tout le monde a pu le voir, immobile en sa place (le verbe est au passé dans l'arabe) ; or, ce qui est déjà ne peut être posé comme éventuel. Par conséquent, si la vision de Dieu avait dépendu de l'immobilité de la montagne, Dieu aurait été vu de quelque manière, alors qu'en fait il ne l'a pas été. La réponse divine a, dès lors, un autre sens : tu Me verras quand la montagne restera en place tout en se déplaçant. Dieu a donc fait dépendre la possibilité de le voir d'une proposition contradictoire en elle-même, autant dire irréalisable ; bref, il a écarté par sa réponse toute possibilité de Le voir.

(4) Plus loin dans la même sourate, vs. 154/155, que l'exégèse musulmane rattache au thème de l'impossible vision. Que Moïse ait sollicité la vision pour son peuple, non pour lui-même, est souligné par Ibn Bābūyeh (voir *supra*), et aussi dans une apologie d'ailleurs élémentaire du Coran, par 'Abd al-Ǧabbār : *Tanzīh al-Qur'ān 'ani l-maṭā'in*, Beyrouth, s. d., p. 151.

Une troisième preuve de ce que la demande de Moïse était faite pour son peuple est la parole adressée par Dieu, à notre Prophète (Coran, IV, 152/153) : *Or ils* (les Détenteurs de l'Ecriture) *ont demandé à Moïse bien plus grand que cela. Ils ont dit en effet : « Fais-nous voir Allah, de façon manifeste.* » Voilà [encore] une preuve que Moïse fit sa requête pour son peuple.

Un autre indice que [nos adversaires] font valoir en faveur de la vision de Dieu est la parole révélée (Coran, LXXXIII, 15) : *Qu'ils prennent garde ! En vérité, de leur Seigneur, ce jour-là, ils seront séparés par un voile*, entendez [par « ils »] les incroyants. Si, disent-ils (1), les incroyants sont séparés de Dieu par un voile, les croyants ne le sont pas, ce qui est une preuve en faveur de la vision.

La réponse est que ce verset est une apostrophe *(ḫiṭāb)*, figure qui ne peut être utilisée comme preuve. En effet, du fait que Dieu annonce aux incroyants qu'un voile les sépare de Lui, on ne saurait déduire nécessairement qu'il n'en est pas de même pour les croyants ; il faudrait pour cela une preuve [directe] ; mais comme nous avons déjà montré que Dieu ne pouvait être vu, la conclusion à tirer est que les incroyants et les croyants sont dans la même situation à cet égard. Au demeurant, ce que Dieu a voulu dire dans ce verset par l'expression « être séparé par un voile », c'est que les incroyants se voient refuser la récompense et les faveurs qu'Il accorde aux gens de l'autre monde, à la différence de ce qui est le cas pour les croyants. Interprété de cette manière, le verset indique que les incroyants sont [dans une situation qui] diffère [du tout au tout] de celle des croyants et cela rend caduque leur objection (2).

DISCUSSION

M. Henry Corbin intervient pour souligner que la question de la « vision » reste inséparable de la théologie apophatique *(tanzîh)* fondamentale pour tout le shî'isme, aussi bien duodécimain qu'ismaélien. Les Noms et les Attributs sous lesquels Dieu se fait connaître à l'homme ne peuvent avoir pour support l'Essence *(dhât)* divine à jamais inaccessible. Noms et Attributs concernent les formes de manifestation, les « formes épiphaniques » *(maẓâhir)* de la divinité, formes qui *eo ipso* sont des formes créées. Aussi bien, en de multiples *ḥadîth*, les Imâms déclarent-ils : « C'est Nous qui sommes les Noms, les Attributs, les *ma'ânî* ; c'est Nous qui sommes la Face de Dieu, le côté de Dieu, la main de Dieu, l'*A'râf* », etc. Le *tanzîh* évite l'agnosticisme *(ta'ṭîl)* sans retomber dans le piège du *tashbîh*, grâce à la fonction épiphanique

(1) Traduction *ad sensum* ; le texte du manuscrit porte *wa'ayḍan* présentant la phrase qui suit comme une preuve supplémentaire, alors qu'elle est l'explication du verset cité dans un sens favorable à la *ru'ya*.

(2) Cf. la discussion sur l'exégèse du verset en cause dans *Muġnī*, IV, 220-222, et dans *Šarḥ*, p. 267, l. 6-15, où l'argument *contra* se recoupe exactement avec ce que nous lisons ici.

(maẓharîya) des Imâms. D'autre part, il faudrait mobiliser ici la multitude de textes dans lesquels nos auteurs analysent la célèbre sentence : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. » Nous y voyons comment au « soi-même » se substitue, en filigrane, la forme de l'Imâm, en tant qu'elle est l'Attribut sous lequel Dieu se fait connaître à l'homme et qui constitue le « soi » le plus intime de l'homme. Cela même nous donne la clef de la célèbre « vision de son Seigneur » dispensée au Prophète. Cette interprétation ne commence pas avec Ibn 'Arabî ; on la trouve déjà dans les *ḥadîth* recueillis par Kolaynî. C'est là précisément que se noue le lien par lequel s'établit la connaissance du cœur, la *ma'rifat.* Il faudrait tenir compte du fait que nous avons toute une théorie de la *ma'rifat* déjà exposée dans les *ḥadîth* des Imâms, et elle alimente les recherches concernant les différents degrés, modes et sens de la « vision ». Quant aux rapports entre shî'isme et mo'tazilisme, il faudrait d'abord les étudier dans ces mêmes *ḥadîth* ; certaines mises en scène familières, celles, par exemple, dont le jeune Hishâm ibn al-Ḥakam est le héros, nous en disent peut-être plus long que toute autre référence.

III

LE CHAPITRE SUR L'IMÂMAT DANS LE *TAMHÎD* D'AL-BÂQUILLÂNÎ

par Armand ABEL

Il nous a paru important de communiquer à cette assemblée le contenu du très volumineux chapitre sur l'imâmat qui se trouve renfermé dans l'édition que le sheikh al-Khuḍairy a donnée, en 1947, au Caire, du *Tamhîd* d'al-Bâqillânî.

Cette partie, qui court de la p. 164 à la p. 238 de l'édition susdite, ne figure que dans le manuscrit de Paris (1) ; d'autre part, une moitié, paraît-il, de ce texte, se retrouve dans un manuscrit de la Bibliothèque Aẓ-Ẓāhirīya à Damas (2).

Ce chapitre sur l'imâmat manque dans la monumentale édition du R. P. Mac Carthy (3). Celui-ci, dans son introduction, déclare : « Deux raisons m'ont amené à abandonner la publication du *Traité sur l'Imâmat* : la première, technique, et la seconde, personnelle. » En ce qui concerne la raison technique, c'est que ce chapitre se trouve dans un ensemble, comme dit l'auteur, formant l'introduction du *Kitâb Manâqib al-a'imma*, et dans la Bibliothèque Ẓāhirīya à Damas se trouve une copie manuscrite ancienne qui présente la deuxième partie du *Kitâb Manâqib al-a'imma*. « J'ai lu, dit-il, un peu hâtivement, cette copie sur un microfilm qu'un ami m'avait aimablement communiqué et il me semble préférable d'imprimer dans un même livre le chapitre sur l'imâmat du *Kitāb al-Tamhîd* et la deuxième partie du *Kitâb Manâqib al-'a'imma.* » En outre, le P. Mac Carthy, envisageant le caractère plus historique de cette partie, n'estime

(1) Manuscrit arabe parisien, collection Schefer (catalogue de Blochet), 6090.
(2) Mac Carthy, *Muqaddimat*, p. 22.
(3) *Kitāb al-Tamhîd ta'lîf al-Imām al-Qâḍî Abî Bakr... al-Bâqillânî*, Beyrouth, Imprimerie Orientale, 1957.

pas qu'elle rentre dans l'ensemble, surtout dogmatique et centré sur la doctrine unitaire, que l'on trouve dans le reste du livre. Ceci, en effet, se rapproche plutôt des sciences de la tradition ou de l'histoire.

Que cet énorme chapitre, disproportionné avec l'aspect de l'ensemble de l'ouvrage, pourrait-on dire, mais dont l'économie en chapitres est du même rythme, ait fait partie du *Tamhîd*, ne fait pas de doute cependant, puisque, au début de ce chapitre, dans l'édition Mac Carthy elle-même, Bâqillânî dit : « Nous avons introduit ici un résumé sur l'imâmat dont nous avions fait l'introduction de notre livre *Kitâb Manâqib al-a'imma wa-naqḍ al-maṭâ'in 'alā salafi l-umma*, et nous y avons résumé l'exposé qui le concerne, nous en avons défini le sens et il n'y manque aucune notion significative sur ses subdivisions. Nous avons jugé bon de faire passer dans ce livre les chapitres concernant les aspects de la question, en ajoutant à certains d'entre eux et en retranchant à d'autres, en nous appliquant à aller vite pour l'achever en vue de le mettre entre les mains de celui qui nous l'avait commandé. Que Dieu prolonge sa vie. » Et à la fin du chapitre sur l'imâmat, al-Bâqillânî introduit la note suivante : « Nous avons soigné notre style dans tous ces chapitres et nous avons étendu les démonstrations suivant la méthode rigoureuse que nous nous étions imposée dans un autre livre (vraisemblablement le *Kitâb Manâqib al-a'imma*) avec ce qui se trouve là de compréhensible pour ceux qui cherchent la bonne direction et d'explications claires pour ceux qui cherchent la vérité et cela, même s'il y a eu, dans ce que nous avons appelé ce résumé, matière à satisfaction complète. » Nous pouvons donc supposer que le chapitre sur l'imâmat faisait, dans l'esprit d'al-Bâqillânî, partie intégrante de son livre, quoiqu'il l'ait repris dans le *Kitâb Manâqib al-a'imma.*

Le problème qui se posait là étant donc ainsi éclairci, il importe de se rendre compte de ce qu'est véritablement ce chapitre sur l'imâmat, quelle est sa position et quelle est son orientation dans la question générale de l'imâmat. Nous savons qu'al-Bâqillânî est un ash'arite, que c'est un sunnite de la plus pure espèce, assez formaliste et extérioriste, et par conséquent, que dans le problème de l'imâmat envisagé sous son aspect mystique, sous son aspect inspiré, nous ne trouverons rien dans son livre. Ce livre est strictement fondé sur la connaissance de l'histoire, sur l'utilisation des traditions, et il nous met avec précision en face de la position qui était celle d'un sunnite convaincu en présence du problème hérétique, ou hérésiologique

plutôt, qui caractérisait en son XIe siècle les aspirations et les exigences du parti imâmite, ou, si l'on préfère parler dans le langage de l'époque, du parti isma'élien.

Il paraît intéressant, malgré le caractère peut-être un peu étranger à notre propos de l'œuvre d'al-Bâqillânî, de donner un résumé de ce traité, qui, jusqu'ici, n'est guère entré dans l'usage érudit.

L'ensemble du chapitre sur l'imâmat peut se subdiviser en deux grandes parties : la première, qui va de la p. 164 à la p. 186, comporte un exposé général sur la théorie de l'imâmat, sur les arguments proposés par les 'alides et par les isma'éliens et sur ceux que mettaient en avant les théologiens sunnites. Ce sont ces derniers, et très détaillés, auxquels se tient al-Bâqillânî. La deuxième partie, qui va de la p. 187 à la fin de l'ouvrage, concerne l'examen des circonstances où les différents « *imâms* » *râshidūn*, lisons : les khalifes *râshidūn* ont été élevés à l'imâmat, cet imâmat concernant évidemment ici la fonction fondamentale, celle de khalife qui, pour l'auteur, se confond par sa nature même, avec la fonction d'*imâm*. L'idée générale, essentiellement sunnite, est d'éliminer l'affirmation que l'imâm est prédestiné, qu'il jouit de dons exceptionnels et qu'il se trouve dans un état particulier d'inspiration et de savoir.

La première partie de l'œuvre, qui est, notons-le, tout à fait dans la ligne du reste du *Tamhîd*, est donc essentiellement dogmatique et polémique. C'est celle sur laquelle il convient en premier lieu de faire porter une analyse assez serrée et assez complète. A la p. 164, nous trouvons un chapitre d'argumentation pour réfuter la désignation de principe, c'est-à-dire le *naṣṣ*, et pour justifier le choix. La formule *an-naṣṣu 'alä l-imâmi bi 'ainihi*, c'est-à-dire « le *naṣṣ* porte sur l'essence de l'imâm », va être envisagée et critiquée. Si le Prophète avait désigné un *imâm*, il aurait aussi prescrit l'obéissance envers lui et alors, ajoute Bâqillânî, il y aurait eu des témoins qui auraient transmis ces prescriptions dans la suite, comme on transmet des traditions dans le cas de la prière et dans le cas des autres prescriptions rituelles ; ces prescriptions auraient été connues et n'auraient pas été tenues secrètes. Si des conditions telles qu'on les définit avaient été formulées dès l'origine, elles auraient été ouvertement transmises et n'auraient pas été l'objet d'une suite d'attitudes où le secret jouait un rôle. Et alors l'évidence de la vérité du point de vue shi'ite apparaîtrait universellement ; il n'y aurait pas d'opposition entre les tenants de cette opinion shi'ite et les autres membres de la communauté musulmane, pas plus

qu'il n'y en a sur les prescriptions rituelles transmises par le Prophète. Beaucoup de gens qui parlent d'ailleurs de 'Alî en termes favorables, comme c'est le cas des zaydites et des mo'tazilites de Bagdad, rejettent cependant le *naṣṣ* prononcé en sa faveur.

Pourquoi, diront les tenants du *naṣṣ*, prétendez-vous que notre forme de transmission ait besoin par surcroît de l'évidence contraignante, l'*idṭirâr* ? Si cette forme de transmission était sûre, répond al-Bâqillânî, elle n'aurait pas suscité, comme elle l'a fait, les doutes et les critiques de la part de ceux qui l'ont examinée et on n'aurait pas connu l'attitude que l'on trouve chez la plupart des shi'ites et des zaydites favorables à 'Alī, et on ne connaîtrait pas à propos de cette tradition des critiques, comparables dans leur esprit, aux critiques méthodiques et fondamentales qu'élèvent notamment les Juifs et les Chrétiens à l'égard de nos traditions sur la prière et le jeûne, et l'on n'y appliquerait pas la critique fondamentale en ce qui concerne la réception de ces récits. La transmission, d'ailleurs, d'une tradition à partir d'un seul, même si elle a plus tard été adoptée par un grand nombre de gens, rend cette transmission éminemment suspecte. Le *naṣṣ* fait à 'Alī n'a pas eu de témoin et n'est confirmé par personne, c'est donc une transmission par un seul, ce qui, dans la tradition la plus rigoureuse de l'Islam, est une tradition éminemment faible. On n'a pas à ce sujet de certitude à la source, ni de confirmation intermédiaire.

Les tenants du *naṣṣ* ont argumenté en établissant, entre l'unicité de ce témoignage en faveur de 'Alī et l'unicité du témoignage du Prophète en ce qui concerne la Révélation, un parallèle ; mais il y a, en ce qui concerne la Révélation coranique, un accord unanime qui n'est pas de fait dans celui du *naṣṣ*, car la désignation du Prophète comme tel ne souffre pas de doute et elle n'en a jamais souffert. Il n'en a pas été de même du *naṣṣ* de 'Alî, qui, à la différence du prophétisme, n'a jamais eu aucune confirmation. Si, d'autre part, le *naṣṣ* révélé à un seul avait un fondement, il se serait répandu tout de suite dans la communauté islamique, et y aurait trouvé des auditeurs et des témoins parmi ceux qui entouraient 'Alî et le prophète. De plus — et ici le juriste se remet à parler — accepter cette méthode de transmission conduit à recevoir les traditions les plus fantastiques et les plus inacceptables ; les accepter serait abandonner les méthodes critiques indispensables.

Si les shi'ites se sont réclamés du fait qu'on admet en droit une tradition juridique n'ayant qu'un garant, c'est, en fait,

si elle ne souffre aucune objection et qu'elle prend place dans l'ensemble des coutumes reçues. Mais aucun des tenants du *naṣṣ* ne peut soutenir sa position sans s'éloigner des dires d'Abû Bakr et des autres membres du Conseil. D'autre part, l'adoption de la doctrine du *naṣṣ* exclut ses adhérents de l'obéissance et de la vraie foi en proclamant l'investiture de 'Alî à l'exclusion des dépositaires historiques du pouvoir, et ceux qui ne seraient pas de cet avis seraient dans l'aberration tant aux yeux des sunnites qu'aux yeux de leurs adversaires. 'Alî, 'Abbâs, Zubayr, Miqdâd, Abû'l-Dhorr, obéirent à Abû Bakr et 'Omar et admirent que la religion réside dans la pieuse obéissance même, et ceci a été répété par les enfants de 'Alî eux-mêmes.

La contradiction à la tradition du *naṣṣ* se trouve encore — et ici Bâqillânî redevient juriste — dans le fait que de nombreuses oppositions s'y sont fait jour. Nous avons donc ici une tradition dont la faiblesse s'aggrave, notamment chez les gens de Bakr, chez les Rawendites et chez tous ceux qui ont traité du *naṣṣ* comme Abû Bakr et 'Abbâs, et ceci, suivant la règle juridique, nous oblige à abandonner la tradition la plus faible pour la tradition la plus forte, ce qui revient à rejeter la tradition relative au *naṣṣ*.

On a cité la formule employée par le Prophète : « de Celui dont je suis le *mawlä*, 'Alî sera le *mawlä* ». Mais ceci n'implique en fait aucune préférence en faveur de 'Alî, car *mawlä* n'est pas un mot qui explique le sens de l'élatif *'awlä*, qui signifie plus digne, que les Shi'ites mettent en avant dans leur argumentation, et nul ne pourrait d'autre part croire à la possibilité d'un parallèle entre la *wilâyat* du Prophète et celle de 'Alî.

L'argument linguistique, dans lequel al-Bâqillânî a introduit la discussion et sa portée, se retrouve encore dans l'impossibilité d'identifier *mawlä* et *'awlä*, comme *mawlä* et *nabî*. Il n'est pas question d'identifier *wâlî* avec *mawlä* et l'auteur, après avoir examiné en bon grammairien une série d'exemples, conclut encore en citant un vers d'al-Akhṭal, qui confirme sa thèse sur l'impossibilité de cette identification.

La phrase du Prophète : « Celui dont je suis le *mawlä*, 'Alî sera son *mawlä* » ne peut se comprendre que pour la durée d'une vie, aussi bien pour celle de 'Alî que celle du Prophète, qui parlait de lui-même. Parallèlement, Bâqillânî cite encore une phrase de 'Omar : « *Tu es devenu « mon* mawlä » *et le* mawlä *de tous les croyants* », qui confirme encore ici l'impossibilité d'identifier le mot *mawlä* à l'élatif *'awlä*. Ici nous trouvons (p. 171) un exposé philologique sur tous les sens du mot *mawlä*, en vers,

en droit et en grammaire, exposé qui se poursuit à la page suivante et qui se ramasse enfin dans une conclusion rejetant d'une façon décisive, d'une part le choix par excellence de 'Alî, et en second lieu le droit de ses descendants à occuper l'imâmat.

Que reste-t-il alors, dit (à la p. 173) notre auteur, de spécifique dans ces paroles, puisque pour vous-mêmes, Shi'ites, il y eut parmi les Compagnons des personnalités éminentes tant dans leur extérieur que dans le fond de leur âme ? 'Alî a été l'objet de louange et de blâme comme eux, certains hypocrites et calomniateurs l'accusent d'avoir été un diviseur dans la religion et d'avoir pris des humains comme arbitres dans les jugements de Dieu et ils en profitent alors pour nier le pouvoir qui lui fut légué. Cette parole, qui manifeste à travers le Prophète, l'intention de Dieu, suffit à laver 'Alî de toutes ces accusations. Les objecteurs en arrivent alors à faire porter leurs arguments sur la teneur même de la phrase du Prophète, ce qui est absurde, car on peut leur rétorquer que, pour soutenir leurs prétentions, il aurait fallu aussi que le Prophète définît mieux les termes de la fonction de l'éventuel imâmat de 'Alî et son étendue.

Un autre dit du Prophète est mis alors en avant par les partisans de la doctrine du *naṣṣ* : c'est la phrase que prononça Moḥammed : « Tu es par rapport à moi dans la position d'Aaron par rapport à Moïse, sauf qu'il n'y aura plus de Prophète après moi. » Cette phrase, qui aurait été prononcée à l'occasion du *ghazû* de Tabûk, investissait seulement 'Alî d'un certain pouvoir à cette occasion. Les impies ont dévié le sens de cette parole et l'ont amplifiée jusqu'à dire que le Prophète ressentait de l'animosité à l'égard de 'Alî.

D'après Sa'd b. Abî Waqqâṣ qui est l'autorité la moins contestée de ce *ḥadîth*, la chose se serait passée ainsi : 'Alî aurait rejoint le Prophète et lui aurait dit : « O Envoyé de Dieu, me laisseras-tu avec de vaines promesses ? » Le Prophète lui aurait répondu : « N'es-tu pas content d'être par rapport à moi ce qu'était Aaron pour Moïse, sauf qu'il n'y aura plus de Prophète après moi », et Sa'd ajouta : il voulait dire : « Je ne t'ai pas laissé comme mon successeur dans un moment de colère et d'irritation, comme Moïse n'a pas laissé son frère Aaron parmi les fils d'Israël lorsque la parole du Seigneur descendit sur lui, ni dans un mouvement de colère ni d'irritation. » Le parallèle rigoureux mené en fonction de cette comparaison exclut une idée de succession puisque, dit al-Bâqillânî, ce ne fut pas Aaron, mais Josué qui prit la succession politique de Moïse. Et ici la minutie du polémiste qui dort en lui, dans le théologien, apparaît et nous citerons,

presque littéralement : S'ils disent : « Que signifie alors l'expression « sauf qu'il n'y aura pas de Prophète après moi », comment aurait-il pu dire : « N'es-tu pas satisfait d'être mon lieutenant au sein de mon peuple au cours de ma vie, sauf qu'il n'y aura « pas de Prophète après moi », on leur répondra : il n'a pas voulu répondre par « après moi » dans le sens de « après ma mort », il a seulement voulu dire : « Il n'y aura plus de prophétie après « ma prophétie, ni à mes côtés, ni après moi », et ceci, comme on dit : « Tu n'auras pas de défenseur après un tel, et il n'y aura « plus pour toi d'évidence après cette parole » signifiant par-là que « Tu n'auras pas de défenseur après celle qu'un tel t'aura « apportée, ni dans ta vie, ni après ta mort », et de même l'expression : « Il n'y aura pas d'évidence pour eux après cette « parole » veut dire : « Il ne s'y joindra pas d'explication supplé- « mentaire, ni maintenant ni après. » « Et si les Shi'ites, continue Bâqillânî, disent : « L'acception que vous donnez à ce mot, avec cette interprétation, en fait une expression métaphorique, car son expression : « Il n'y aura pas de Prophète après moi » concerne sa personne même et vous dites « après sa prophétie » et sa prophétie est distincte de lui. » On leur répondra : cette façon de comprendre le mot est celle dont il revêt le sens et s'il en est ainsi, c'est la vérité ».

Nous assistons ici, à propos de l'interprétation du mot « Il n'y aura plus après moi de Prophète », à une curieuse discussion du type du *Kalâm* sous la forme la plus caractéristique, et notre auteur aboutit finalement à cette conclusion : « La mort du Prophète est autre chose que lui, de même que son mouvement, son immobilité et sa couleur et tout autre attribut », et il continue en disant : « Vous vous situez sur le même plan que ceux qui diraient : « Il n'y aura plus de Prophète après mon mouvement « ou tel attribut parmi mes attributs. » « Ceci, continue-t-il, est un paralogisme et s'il y a certainement là un abandon du sens propre du mot, cet abandon tend vers l'acception résultant du sens que les lexicographes ont inventé pour *'awlä* ».

Et le texte se continue alors sous l'angle historique. Mais on tiendra à souligner ici le caractère spécifique de ce passage : Bâqillânî s'y révèle, comme dans tant d'autres passages du *Tamhîd*, le collectionneur, le rassembleur, d'une quantité de traditions polémiques et de formules polémiques qui eurent cours pendant le IXe et le Xe siècle et dont il se fait ici l'historiographe.

Repartant dans le sens de l'histoire et de la tradition, Bâqillânî s'applique alors à montrer que la prétendue désignation

de 'Alî par le Prophète n'a pas de sens, parce qu'il est arrivé au Prophète de confier à 'Alî une fonction d'autorité à Médine, mais il n'en reste pas moins qu'il a confié cette fonction à beaucoup d'autres et que ceux-là ne sont pas devenus nécessairement ses successeurs prédestinés et caractérisés. Le chapitre est, ici, historiquement intéressant et annonce le type de développement que nous allons voir utilisé par Bâqillânî dans la deuxième partie du passage relatif à l'imâmat.

Continuant son argumentation, Bâqillânî reprend : « S'ils disent : nierez-vous que le Prophète ait transmis l'autorité à 'Alî dans sa parole : « Tu es mon frère et mon lieutenant auprès « de ma famille, celui qui doit mener à bonne fin ma croyance « et celui qui doit accomplir ma coutume », ceci ne prouverait rien — s'il était établi que cette parole ait été prononcée en faveur d'une transmission de l'imâmat. Le mot « Frère », expression honorifique, ne constitue pas un pacte concernant l'imâmat, ni une investiture. La lieutenance était la succession à la tête de la famille, c'est-à-dire comme époux de Faṭima et père de ses enfants ; — un même caractère accidentel apparaît d'ailleurs pour le mot *qâḍî* — et de toute manière rien ne prouve que cela signifie : « Tu es l'*imâm* après moi. » De plus, il n'y a personne qui puisse prendre sur lui la responsabilité de cette tradition. D'autre part, une tradition bien fondée confirme que le Prophète avait pour Abû Bakr, pour 'Omar, employé la même comparaison avec Aaron par rapport à Moïse, que dans le cas de 'Alî. Il faudrait alors, suivant le raisonnement des 'Alîdes, faire bénéficier Abû Bakr et 'Omar de la même désignation de principe que celle qu'ils réclament pour 'Alî, et, comme pour eux la position formelle est la même dans les deux cas, le traitement doctrinal serait nécessairement le même. On leur dira encore : « Tout ce que vous avez avancé ne démontre en rien que le *naṣṣ* ait eu lieu, ni que la convention en faveur de 'Alî lui ait laissé le droit de revendiquer la position de successeur du Prophète. » Bâqillânî reprend alors ici une collection de preuves historiques et de paroles remontant au Prophète et à 'Alî lui-même, en montrant qu'Abû Bakr et 'Omar jouirent également d'une prédésignation de la part de Moḥammed. Certains diront que tout cela résultait de la bienséance, de la piété, ou de la crainte révérencielle, mais alors qu'y a-t-il là qui convienne à la dignité que l'on veut réclamer pour 'Alî au-dessus de tous les autres ?

Avec beaucoup de sens historique (p. 177), al-Bâqillânî passe en revue les citations et les traditions remontant au Prophète et formant pour Abû Bakr et 'Omar l'équivalent d'un *naṣṣ* et

où il célèbre leur vertu exceptionnelle à l'intérieur de l' *'umma* et à la tête de celle-ci. Toute objection, ajoute-t-il, que l'on fera ici sur le système de transmission se retournera contre l'admissibilité du *naṣṣ* en faveur de 'Alî, qui représente exactement les mêmes traits historiques.

A la page 178, al-Bâqillânî pousse plus loin son analyse, c'est le chapitre relatif à la notion du choix du successeur. Si, dit-il, l'on exclut la désignation de principe pour un *imâm* déterminé, quel est le chemin pour attribuer à coup sûr l'imâmat et par quelle voie l'*imâm* deviendra-t-il tel ? En effêt, pour le juriste sunnite qu'est Bâqillânî, l'*imâm* ne devient tel que par un accord qui lui confère la fonction et qui provient des plus éminents des Musulmans, gens aptes à contracter de façon licite et à qui l'on recourt en confiance à cet effet, car il n'y a que deux voies pour désigner l'*imâm* : la désignation de principe et le choix, et à défaut de la désignation de principe, il est clair qu'il faut recourir au choix.

L'auteur développe ensuite plusieurs points de vue, bien connus d'ailleurs, sur les conditions dans lesquelles l'imâmat peut être conféré : combien de gens faut-il pour conclure le pacte qui confère l'imâmat ? Une seule personne, pourvu qu'elle soit apte à contracter légitimement et qu'elle conclue le pacte avec un homme revêtu des qualités exigibles de l'*imâm*. Faut-il qu'un certain nombre de Musulmans soient présents au pacte installant l'*imâm* ? Oui, mais ce nombre n'est pas défini. Celui qui peut également conclure un contrat instaurant un *imâm*, peut-il le conclure pour lui-même, comme il peut le faire pour autrui ? La réponse est non, on ne peut pas se vendre soi-même, ni s'affranchir soi-même et ceci est intéressant sur la méthode qu'emploient ordinairement les juristes traditionnels. Une autre question encore (p. 180) : Qu'y a-t-il, si des groupes de gens qualifiés désignent en divers pays un certain nombre d'*imâms*, tous aptes à occuper cette place et que le contrat conclu par eux coïncide avec l'absence d'un *imâm* reconnu ? Quelle sera parmi ces personnes désignées pour l'imâmat la plus digne d'occuper la fonction ? Dans ce cas, dit Bâqillânî, il faudra mettre en ordre les contrats et les considérer attentivement et voir qui est le premier désigné, lui attribuer l'imâmat et inviter les autres à se désister du pouvoir. S'ils ne s'y soumettent pas, ils seront à combattre comme rebelles. Si l'on ne peut établir quel est le premier, tous les contrats seront annulés et il faudra recommencer à choisir l'un d'eux ou un autre et s'ils refusent, il faut combattre, et seul alors le combat tranchera qui doit abandonner l'imâmat. Si l'on attribue l'imâmat à quelqu'un d'autre, il doit mener la

lutte jusqu'au retour à l'obéissance. Enfin, quelle règle doit-on suivre si la communauté est divisée en positions différentes et que chacun s'en tient à ses positions en faveur d'un *imâm* déterminé ? Lequel alors des *imâms* sera-t-il investi du pouvoir ? — Songeons que nous nous trouvons à une époque où l'Islam était fort divisé autour de l'imâmat puisque, à cette époque-là, la dynastie fatimide jouait encore un rôle très important. Si les oppositions sont dans le sens de la loi, le premier *imâm* désigné sera reconnu, comme il est dit plus haut, après que l'erreur aura été décelée ; si les divergences relèvent de l'impiété, de l'aberration et de l'égarement, le choix reviendra à ceux qui sont dans la bonne voie, à l'exclusion des autres. Ceux qui auront raison seront ceux qui suivront cette opinion à l'exclusion des mu'tazilites, de ceux qui suivent al-Nadjdjâr, et des autres sectes qui se rattachent à la communauté 'Alide — on songe en effet à ce qu'était la position des mu'tazilites aux yeux de Bâqillânî. S'ils s'entêtent, leur *imâm* ne sera pas légitime et ne bénéficiera pas de l'obéissance, et ce seront les vrais Musulmans — entendons les sunnites rigoureux — qui l'emporteront. Ceci peut aller jusqu'au schisme et à la dissidence, avec préférence à donner à ceux qui sont dans la bonne voie. L'opposition n'aura pas plus de poids que celle des Juifs et des Chrétiens ou des Musulmans quand ils se trouvent dans un même site et qu'ils s'opposent et que chacun se débat pour occuper l'autorité et introduire sa façon de faire dans la maison. Il faut comparer avec ce que firent le Prophète et ses Compagnons à La Mecque.

Le chapitre qui vient ensuite porte sur la qualité de l'*imâm* et sur ce qui justifie le contrat. Ici, Bâqillânî avait évidemment à définir les qualités reprises par la tradition et à les opposer à ce que, dans un domaine très différent et beaucoup plus étendu, les Ismaéliens, les Shi'ites, prétendaient exiger de l'homme revêtu de la qualité transcendantale d'*imâm*. Ce passage de Bâqillânî peut, aux yeux de l'historien des traditions, passer pour très banal. On n'y trouve en effet rien d'autre que ce que l'enseignement courant de la *sharî'a* établit : l'*imâm* devra être pur Quraïshite, avoir assez de science pour juger parmi les Musulmans, avoir une vue saine de la guerre et de la conduite des armées, de la défense des frontières, du port des armes, du soin de la communauté, du redressement des oppressions, etc. Il devra demeurer impassible devant les obligations résultant pour lui dans l'exécution des tâches, même les plus pénibles, ne ressentir ni pitié ni émotion violente à l'occasion ; les préceptes sur lesquels les *imâms* s'appuieront auront leur

source dans la science et dans tous les principes qui portent à l'excellence. Il n'entre pas, souligne Bâqillânî, dans ce caractère, qu'il aille chercher refuge ni savoir dans le mystère, ni qu'il soit d'un caractère exceptionnel, ni un héros, et non plus qu'on le choisisse seulement parmi les Banû Hâshim, à l'exclusion de toutes les autres tribus de Quraysh. Et Bâqillânî de citer alors les traditions remontant au Prophète à l'appui de ces différentes exigences qui sont évidemment bien connues.

Ce qui est assez intéressant (p. 184), c'est le fait que Bâqillânî s'oppose à ce que, voulant chercher l'excellent et ce qui atteint les limites de la perfection, on ne risque d'entraîner des querelles, étant donné le caractère accidentel du jugement que l'on porte sur l'excellence. La tradition et le bon sens, ajoute-t-il, imposent seulement de prendre l'*imâm* parmi les gens de Quraysh, sans plus. Bien entendu, les clients de Quraysh seront exclus et ce qui montre qu'il ne faut pas que l'*imâm* soit infaillible *(ma'ṣûm)*, et au courant des choses cachées *(al-Imâm bi'l-ghayb)*, non plus qu'il ne connaisse toute la foi de crainte qu'il ne songe à en exclure quelque chose, c'est que l'*imâm* doit seulement être préparé à porter des jugements, à se conformer aux règles, à donner des ordres suivant la coutume du Prophète, car c'est cette coutume qui prescrit les règles à la communauté ; il est en effet, dans tout ce pour quoi l'*imâm* a été investi, le *wakîl* de cette communauté et celui qui ne détient sur elle que le vicariat du Prophète : c'est la tradition qui est derrière lui et le dirige vers le bien, le soutient, lui remémore constamment les obligations qui pèsent sur lui, le rend circonspect et fait que la justice rayonne dans tous ses actes ; c'est cela qu'on attend de lui, c'est cela dont il est investi, c'est cela qui justifie son élévation. Avec tout cela, il ne faut pas qu'il soit infaillible, non plus que ne doit être infaillible celui à qui il a délégué un ordre, ni le juge qu'il a institué, ni son collecteur d'impôts, d'aumônes légales, ni ceux qui consultent, ni ceux à qui il se confie : il ne faut pas que ces gens soient inspirés, car il n'exerce lui-même aucun pouvoir qui soit plus grand que celui dont il a revêtu ses lieutenants dans les dites charges. Et si les tenants de l'imâmat shi'ite disent : « C'est pourtant lui qui confère les pouvoirs à ses lieutenants, il faut donc qu'il soit infaillible dans ce domaine pour éviter toute erreur », on leur répondra de la même façon : « Ceux à qui il délègue un ordre peuvent à leur tour déléguer un pouvoir à des lieutenants et il faut alors qu'ils soient infaillibles de la même façon, ce que tout le monde reconnaîtra pour absurde. » Les khalifes *râshidûn* ont d'ailleurs reconnu ce fait

et n'ont jamais invoqué leur infaillibilité, ni rejeté l'éventuel désaveu de ceux dont ils tenaient leur investiture. Diverses paroles qu'on leur attribue confirment ce fait. 'Alî lui-même s'est d'abord conformé à ce point de vue, puis il est revenu sur son attitude. C'est alors qu'il est tombé dans les erreurs, les actes et les paroles que les croyants lui reprochent.

Qu'est-ce qui peut donc fonder la qualité d'*imâm* ? Une première question — et ici nous retrouvons la technique habituelle du chapitre polémique dans Bâqillânî, qui procède par questions et réponses — que l'on posera est celle-ci : La communauté a-t-elle besoin de la science de l'*imâm* et d'être éclairée par lui sur quelque chose qu'il ait en particulier dans l'intégrité de ses membres et de trouver ce qui, dans sa science, leur échappe ? La réponse est : Non, les obligations de l'*imâm* sont strictement temporelles.

Maintenant, quand est-ce que l'*imâm* peut être déposé, quand est-ce que l'obligation d'obéissance peut être abrogée à son égard ? C'est d'abord le cas où l'*imâm*, ayant été un homme fidèle, abandonne la foi, abandonne le jeûne et la prière et l'appel à la prière. Un second cas où l'*imâm* serait à déposer, c'est son libertinage ou bien encore son oppression, qui résulterait pour sa part de son avidité, les violences qu'il exercerait envers les hommes, le fait d'induire les âmes au péché ou encore l'égarement en matière de droit et de la transmission des règles. La majorité des connaisseurs en matière de tradition ne croit pas qu'il faille alors forcer l'*imâm* à se démettre, ni s'attaquer à sa personne, mais il faut l'exhorter à revenir au bien et refuser de lui obéir dans tout ce qui conduit à la révolte envers Dieu. Il y a, à l'appui de cela, beaucoup de récits évidents remontant au Prophète et ici al-Bâqillânî renvoie à son livre *Ikfâr al-Muta-'awwilīn*. Peut-être songeait-il à ce moment-là au khalife fâṭimide al-Ḥâkim (996-1021).

Il y a aussi la folie reconnue par la commune renommée, la perte du bon sens, la domination de cet état sur l'*imâm* dans une mesure qui impose aux Musulmans de croire que son esprit s'est égaré et qui oblige à douter de son retour à la santé mentale. La surdité, la mutité, la vieillesse, la décrépitude, un accident qui l'empêche de veiller à la paix parmi les Musulmans, la paralysie, qui l'empêche de se tenir debout, c'est tout cela évidemment qui pourra justifier son éloignement, puisque c'est l'inverse de cela qui avait justifié son élévation. Et s'il est ainsi dépourvu, il faut le déposer et en désigner un autre ; s'il tombe entre les mains de l'ennemi sans espoir de libération, il sera égale-

ment à remplacer. Si l'un de ces empêchements prend fin, il ne devra pas être replacé au pouvoir. La présence d'une qualité exceptionnelle d'autre part n'est pas une raison de déposition.

A ce moment, Bâqillânî a terminé l'exposé théorique relatif à l'imâmat et la tradition historique à laquelle il s'attache dans ce chapitre de son œuvre va l'amener successivement à examiner les conditions où l'imâmat d'Abû Bakr, celui de ʿOmar, celui de ʿOthmân, celui de ʿAlî, ont marqué la mémoire des Musulmans. Tous les accidents qui se sont produits au cours de ces différents khalifats sont soigneusement repris et on peut leur trouver constamment des parallèles dans la grande *sîra* sans que nul passage ne semble jamais, dans tout ce que Bâqillânî nous présente ici, constituer un élément qui s'écarte de la tradition la plus communément reçue.

On le voit, le travail de Bâqillânî est le travail d'un honnête, sérieux, rigide juriste de l'école ashʿarite, c'est le livre d'un homme qui a, simplement, porté son enquête, pour compléter son livre, dans un domaine qui lui paraissait essentiel et qui était à son époque l'objet de querelles et de difficultés d'une intense actualité, et il a conclu à ce moment-là d'une façon qui le rangeait dans le conformisme le plus accompli. Rien d'exceptionnel ne se présente au cours de ce travail. Rien ne se présente qui nous permette de croire qu'un seul instant al-Bâqillânî ait fait autre chose que s'opposer aux divagations dangereuses devant lesquelles l'existence même du khalifat fâṭimide, si proche, mettait l'Islam tout entier.

Nous ne sommes pas encore au moment où al-Ghazzâlî écrira son livre pour la réfutation des Baṭiniens et s'attaquera, avec une violence explosive, à l'attitude de gens que nous devons bien qualifier, avec lui, d'imâmites.

Ce qui apparaît dans ce chapitre du *Tamhîd*, c'est une très grande certitude, une sérénité louable, il faut le dire, et beaucoup de simplicité. Sa méthode est la méthode scrupuleuse reposant sur l'usage de la tradition, du transfert de l'attitude juridique à l'intérieur de la technique polémique et de l'utilisation au maximum de la tradition pour affermir la moindre de ses attitudes, pour assurer la moindre des directives qu'il donne aux Musulmans poursuivant le bien et la vérité, et auxquels il adresse cette partie de son traité, comme toutes les autres.

DISCUSSION

M. Naṣr apporte une précision concernant la définition de la fonction de l'Imâm à la fois dans le shî'isme et dans le sunnisme, précision confirmée par M. Corbin qui cite le *ḥadîṯ* : « Tu es pour moi ce qu'Aaron fut pour Moïse », lequel démontre que la notion de couple remonte jusqu'à Adam.

M. Henry Corbin a l'impression qu'un colloque sur la question de l'Imâm entre un Bâqillânî et un shî'ite *'irfânî* prendrait un peu la tournure d'un colloque interplanétaire. Ce qui est en cause, ce n'est pas le plus ou moins grand respect avec lequel les Sunnites eux-mêmes ont pu parler des Imâms ; c'est la conception même de leur personne et de leur Imâmat, une conception dont l'arrière-fond métaphysique s'annonce dès le moment où il est fait mention de leur préexistence à leur apparition en ce monde. Il est frappant que toute l'argumentation de Bâqillânî se développe sous un horizon purement juridique et politique ; cela correspond parfaitement à la conception sunnite de l'Imâm, purement séculière et temporelle. Un philosophe shî'ite, comme Mollâ Ṣadrâ, a admirablement dégagé cette caractéristique en faisant l'analyse des pages consacrées par Fakhroddîn Râzî à la question. Sans l'horizon de « sacralité » sous lequel se présente la conception shî'ite, on ne peut comprendre les exigences de celles-ci, notamment la *'iṣmat*, l'impeccabilité qui sacralise les « Quatorze Immaculés » (*Čahârdeh Ma'ṣûm*, l'idée correspond à celle de l'ἀναμάρτητος dans la prophétologie judéo-chrétienne), pas plus que l'on ne peut comprendre qu'il n'est absolument pas besoin pour l'Imâm de détenir un pouvoir politique pour *être* ce qu'il est. C'est pourquoi on peut élire un président, un khalife, voire un pontife ; élire un Imâm n'aurait pas plus de sens que d'élire un prophète. Quant au *ḥadîth* situant l'Imâm à l'égard du Prophète dans le même rapport qu'Aaron à l'égard de Moïse, il est essentiel de se rappeler deux choses : tout d'abord que la prophétologie shî'ite fait remonter l'idée de ce couple jusqu'à l'origine de la *nobowwat*, jusqu'à Adam lui-même (le couple Adam-Seth). Ensuite, il faut tenir compte du contexte de ce célèbre *ḥadîth*. Le Prophète, s'adressant à 'Alî, avait commencé par dire : « Si je ne craignais que les nôtres ne commettent à ton égard la même faute que les chrétiens ont commise à l'égard de Jésus... » Sans cette crainte, le Prophète eût dit, concernant l'Imâm, quelque chose qui justement eût entraîné le danger que l'imâmologie ne répétât purement et simplement la christologie officielle. Mais chaque fois qu'elle s'est trouvée en face de problèmes analogues, l'imâmologie les a résolus d'une autre façon que la christologie. Ce thème nous propose une longue étude comparative ; elle est à peine commencée.

IV

MAS'ŪDĪ ET L'IMĀMISME

par Charles PELLAT

L'auteur des *Prairies d'or* (m. 346/957) jouit d'une solide réputation de voyageur, et il est de fait qu'il parcourut une bonne partie du monde alors connu des Musulmans. Cependant, vers l'Ouest, il ne dépassa point l'Egypte, et peut-être avait-il de bonnes raisons de ne s'aventurer ni en Ifrīqiya, où régnaient les Fāṭimides, ni dans l'Espagne umayyade ; en revanche, du côté de l'Est, il parvint au moins jusqu'au Sind et sans doute plus loin encore, même s'il ne visita pas tous les pays dont il parle comme s'il les connaissait personnellement. Ce qui est en tout cas certain, c'est qu'il navigua dans l'océan Indien et dut par conséquent supporter des frais élevés, car j'imagine que les marins ne transportaient pas gratuitement leurs passagers ; les voyages par voie de terre étaient sans doute moins onéreux, mais ils n'en supposaient pas moins des ressources financières assez considérables. Or, nulle part, dans ce qui a subsisté de son œuvre colossale, Mas'ūdī ne fait la moindre allusion à des questions de cet ordre. Il ne semble pas avoir été un de ces commerçants qui entreprenaient d'immenses déplacements, car il n'aurait certainement pas manqué de raconter quelques anecdotes personnelles ; il ne paraît pas non plus avoir occupé une fonction officielle, rémunérée et avouable ; peut-être possédait-il une fortune personnelle et voyageait-il par curiosité et par goût, mais alors pourquoi se plaint-il à plusieurs reprises d'être loin de sa patrie ? Je sais bien que le *ḥanīn ilà l-waṭan* est un thème rebattu, mais qui l'empêchait de rentrer à Bagdad ?

J'avais conseillé à A. Miquel de poser la question et d'essayer d'y répondre. De fait, dans sa thèse sur *La géographie humaine du monde musulman* (1), tout en reconnaissant que la curiosité pouvait entrer en jeu, il n'est pas loin d'admettre que Mas'ūdī « a pu être un de ces missionnaires *(dā'ī*, pl. *du'āt)* shī'ites si actifs en ce IVe/Xe siècle ». L'hypothèse d'A. Miquel est renforcée

(1) Paris-La Haye, 1967, 205-206.

par le fait que l'auteur des *Prairies d'or* « séjourne, vers 310-312/922-924, dans les environs méridionaux de la Caspienne, soit dans un pays où les influences zaydites, mais aussi ismāʿīliennes et duodécimaines, sont très fortes, et à une époque où les Būyides qui, « politiquement » [*dixit* Cl. Cahen], sont duodécimains, n'ont pas encore installé leur pouvoir en ces régions ». L'auteur remarque ensuite qu'après l'instauration du pouvoir būyide en Irak, Masʿūdī est contraint de quitter son pays pour aller se placer sous la protection des Ikhshīdides d'Egypte, ce qui le conduit à la conclusion qu'on a peut-être affaire à un émissaire de l'Ismāʿīlisme fuyant les Būyides imāmites.

En réalité, on ne voit pas très bien comment un Ismāʿīlien aurait pu songer à trouver refuge auprès de populations sunnites, et le problème est beaucoup plus complexe, d'autant que la biographie de Masʿūdī, personnage célèbre, mais en définitive peu connu, voire mystérieux, est pleine d'obscurités ; il faut espérer que les recherches entreprises par Sélim Boustany permettront de les réduire sensiblement, bien que les sources soient très insuffisantes. En attendant, nous pouvons tout de même utiliser les données dont nous disposons pour tenter de préciser l'affiliation politico-religieuse de Masʿūdī, en nous tournant, pour commencer, vers les biographes et les auteurs les moins notoirement engagés du côté des Shīʿites.

Ibn al-Nadīm (1) voit bien en lui un descendant d'Ibn Masʿūd, mais il le croit maghrébin, ce qui est bien surprenant et prouve qu'il n'avait pas lu avec beaucoup d'attention les *Murūdj*. Yāqūt (m. 626/1229) (2) corrige l'erreur d'Ibn al-Nadīm, reproduit le passage des *Prairies* où Masʿūdī parle du « climat » de Babylone (3), son pays natal, et cite un certain nombre de titres d'ouvrages, sans même prendre la peine de relever tous ceux qui sont mentionnés dans les *Murūdj* et le *Tanbīh*. Ibn Taymiyya (m. 728/1328) (4) tire argument d'une anecdote citée par Masʿūdī (5) pour le taxer de Shīʿisme, et H. Laoust (6) précise à ce propos qu'en milieu sunnite « on se plaît à faire remarquer que l'on trouve encore bien d'autres récits tendancieux ou mensongers chez Masʿūdī, un chiite, qui a donné, de l'histoire du califat, une version toujours favorable aux prétentions alides ».

(1) *Fihrist*, éd. Caire, 219-220 (écrit en 387/977).
(2) *Muʿdjam al-udabāʾ*, XIII, 90-94.
(3) *Prairies*, § 986 (éd. Barbier de Meynard, III, 131).
(4) *Minhādj al-sunna*, II, 129-131.
(5) *Prairies*, VII, 207-209.
(6) *Schismes*, 113.

Kutubī (m. 764/1363) (1) énumère les ouvrages de Mas'ūdī sans parler de son affiliation religieuse, alors que Dhahabī (m. 748/1348) fait de lui un Mu'tazilite ; cette affirmation sera reprise en particulier par Subkī (m. 802/1401) (2), Ibn Ḥadjar al-'Asqalānī (m. 852/1449) (3) et Ibn Taghrībirdī (m. 874/1469) (4), mais Ibn Ḥadjar, utilisant une méthode d'aspect tout moderne, affirme que ses ouvrages (5) « regorgent [d'indices établissant] qu'il était shī'ite et mu'tazilite ».

Je n'ai pas poussé plus loin mes investigations, car les sources consultées prouvent que les Sunnites n'étaient pas plus avancés que nous, en ce sens que seule la lecture des *Murūdj* pouvait fournir un indice des tendances à la fois shī'ites et mu'tazilites de Mas'ūdī. Cette double appartenance était monnaie courante au IVe/Xe siècle, et l'un des exemples les plus caractéristiques en est celui d'al-Ṣāḥib Ibn 'Abbād, dont les œuvres en vers ou en prose contiennent des exposés de doctrine clairs et précis. On ne peut en dire autant de Mas'ūdī, puisque la plupart de ses ouvrages sont perdus et que ceux qui subsistent ne contiennent aucune espèce de credo. Peut-être découvrira-t-on chez des auteurs postérieurs des données nouvelles, mais la seule indication que je possède à l'heure actuelle sur ses sympathies pour le Mu'tazilisme tient en une seule phrase que je citerai dans un instant. En tout cas, je ne sache pas que les Mu'tazilites l'aient considéré comme l'un des leurs, alors que les Imāmites le revendiquent, soit en affirmant purement et simplement son appartenance à l'Imāmisme duodécimain, soit en essayant, comme Ibn Ḥadjar chez les Sunnites, d'en tirer la preuve de ses œuvres, c'est-à-dire pratiquement des *Murūdj*.

Les études d'islamologie s'étant principalement orientées, en France, vers le Sunnisme, les bibliothèques ne possèdent pas toutes les sources imāmites qu'il conviendrait d'examiner, mais quelques compilations tardives fournissent heureusement des citations utiles.

Nadjāshī (m. 450/1085) (6) compte Mas'ūdī au nombre des *ruwāt* shī'ites. Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī (m. 726/1326) (7) le considère comme un Imāmite digne de confiance. Khwānsarī

(1) *Fawāt al-wafayāt*, Caire, 1951, II, 94-95.
(2) *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya*, II, 307.
(3) *Lisān al-Mīzān*, IV, 224-225 (le début de la notice a sauté, de sorte qu'elle est mêlée à la précédente).
(4) *Nudjūm*, Caire, 1348, III, 315-316.
(5) *wa-kutubuh ṭāfiḥa bi-'annahu kān shī'iyyan mu'taziliyyan*.
(6) *Ridjāl*, Bombay, 1317, 178.
(7) *Khulāṣat al-aqwāl* (texte cité dans l'introd. de l'*Ithbāt al-waṣiyya*).

(m. 1313/1895) (1) cite les opinions de quelques-uns de ses prédécesseurs et précise que, parmi tous les personnages connus sous la *nisba* de Mas'ūdī, l'imāmite est bien l'auteur des *Murūdj*. Mīrzā Muḥammad Ḥusayn Nūrī (2) reproduit lui aussi les jugements des savants shī'ites sur l'Imāmisme de Mas'ūdī et ajoute : « On ne l'a jamais attaqué que pour avoir composé les *Murūdj al-dhahab*, mais cette critique est sans objet *(wa-laysa bi-shay')*... (3). Si l'on veut bien lire entre les lignes, on peut en dégager le sens de sa pensée intime. Il cite, en effet, de nombreux titres éminents *(manāqib)* du Commandeur des Croyants — sur lui soit le salut — établissant son droit *(lāḥiqiyya)* au califat, notamment le *ḥadīth* de la *manzila* (4), de l'oiseau (5), du Ghadīr (6) et de la fraternité (7) ; il s'explique encore plus clairement dans les *Murūdj* quand, à propos de la création, il écrit... » ; suit le texte d'une tradition remontant à 'Alī.

Cet auteur a effectivement mis le doigt sur un indice probant qui épargne la peine de lire entre les lignes pour découvrir les sympathies de Mas'ūdī ; il suffit, en effet, d'ouvrir les *Murūdj* au chapitre III pour remarquer qu'après avoir raconté l'histoire de la création du monde d'après la conception coranique, naturellement acceptée par tous les Musulmans, et s'être visiblement aidé de l'Ancien Testament, il reproduit une longue tradition que, dans mon édition, j'ai fait ressortir en utilisant un corps différent (8). Cette tradition, rapportée par Dja'far al-Ṣādiq et remontant à 'Alī par Muḥammad al-Bāqir, Zayn al-'Ābidīn et Ḥusayn, représente un résumé de la conception imāmite relativement à la création : un rayon de la lumière divine produit l'image de Muḥammad, et Dieu déclare : « Tu es l'Elu, le Choisi, et c'est en toi que Je dépose Ma lumière et les trésors de Ma direction... Je ferai des membres de ta famille les guides [du salut], etc. ». Ensuite, Adam est créé et a « le glorieux privilège, dit 'Alī, d'être honoré comme le gardien de notre lumière ».

(1) *Rawḍāt al-djannāt*, 379-380.
(2) *Mustadrak*, III, 310.
(3) L'auteur s'explique en disant : *idh huwa bi-mar'an min hā'ulā'i wa-masma'*, ce qui semble vouloir dire que Mas'ūdī devait faire des concessions aux Sunnites.
(4) C'est-à-dire : *anta minnī bi-manzilat Hārūn min Mūsà* (*Murūdj*, § 1756).
(5) Anas b. Mālik ayant offert un oiseau au Prophète, ce dernier dit : « Mon Dieu, conduis auprès de moi celui de Tes serviteurs que Tu préfères, afin qu'il mange avec moi de cet oiseau », paroles qui furent suivies de l'arrivée de 'Alī *(Murūdj, ibid.)*.
(6) *Man kuntu mawlāh fa-'Alī mawlāh (Murūdj, ibid.)*.
(7) 'Alī, tu seras mon frère *(Murūdj, ibid.)*.
(8) §§ 43-46 (I, 55-59 de l'éd. Barbier de Meynard).

Ce *nūr muḥammadī* (1) se transmet de père en fils jusqu'au Prophète, après quoi il passe aux plus nobles « d'entre nous », dit encore 'Alī. « Heureux donc qui s'attache à notre *walāya* et s'agrippe à notre bras ». Mas'ūdī ajoute : « Nous ne chercherons pas à citer toutes les autorités qui appuient cette tradition, ni ses cheminements, parce que nous avons déjà, dans nos précédents ouvrages, indiqué toutes les chaînes de garants, etc. ».

Ces quelques lignes ont leur importance, car si un copiste avait ajouté au texte authentique des *Prairies d'or* la tradition qui précède, il est probable qu'il n'aurait pas songé à ajouter cette référence aux « précédents ouvrages ». De toute façon, comme l'a remarqué Ibn Ḥadjar, ce passage n'est pas le seul à fournir un commencement de preuve.

A partir du Prophète, Mas'ūdī, fidèle à la conception islamique de l'histoire, consacre un chapitre à chacun des trois premiers califes, puis s'étend davantage sur 'Alī dont il juge à propos de répartir l'histoire sur sept chapitres : généalogie et faits marquants, bataille du Chameau, Ṣiffīn, arbitrage, Nahrawān, assassinat et enfin paroles mémorables ; le Prophète, lui, n'avait eu droit qu'à cinq chapitres. Les *ḥadīth*s réunis à la fin du développement réservé à 'Alī, ainsi que quelques notations éparses (2), prouvent que, dans son for intérieur, Mas'ūdī considérait ce dernier comme le successeur désigné du Prophète et que seuls un grand souci d'objectivité et le respect de la vérité historique l'obligeaient à faire état des trois premiers califes en suivant l'historiographie sunnite et en faisant même l'éloge d'Abū Bakr. Le califat d'al-Ḥasan fait, d'une manière significative, l'objet d'un chapitre indépendant. Ensuite est abordée l'histoire des Umayyades, qui n'ont pas droit au titre de calife, *khilāfa* étant partout remplacé, sauf pour 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, par *ayyām*. Deux chapitres sur le meurtre de Ḥusayn et la nomenclature des enfants de 'Alī sont insérés dans l'histoire des Umayyades qui, fait assez remarquable, comporte un chapitre indépendant sur al-Ḥadjdjādj et un autre sur la *'aṣabiyya* entre Yéménites et Nizārites qui hâta la chute de la dynastie.

En apparence, et sans doute aussi en réalité, Mas'ūdī est d'une remarquable objectivité quand il relate l'histoire telle qu'elle s'est déroulée, si du moins l'on tient compte des incertitudes inhérentes à cette discipline et de son souci de présenter

(1) Voir *EI*[1], *s. v.*, art. de L. Massignon.
(2) Notamment, dans le *Tanbīh*, 198, où il affirme que 'Alī fut le premier mâle converti, alors que dans les *Murūdj*, § 1463, il cite les opinions divergentes des Musulmans sur ce point.

les faits qu'un *adīb* — car il s'agit bien d'un *adīb* — de son temps jugeait les plus intéressants pour les lecteurs. Au demeurant, il s'en explique à plusieurs reprises, en précisant qu'il veut faire un ouvrage de *khabar*, d'information objective, et non de *naẓar*, c'est-à-dire de spéculation politico-religieuse et de critique, ce qui ne l'empêche point de retenir avec complaisance des *khabar*s dans lesquels les descendants du Prophète ou plus spécialement les *imām*s ont le beau rôle.

Voici, en vrac, quelques notations qui paraissent caractéristiques :

Murūdj (éd. Barbier de Meynard), V, 163-164. Mas'ūdī souligne l'attitude respectueuse de Muslim/Musrif à l'égard de Zayn al-'Ābidīn (cf. V, 368).

V, 467. Muḥammad b. 'Alī al-Bāqir a la prescience de la mort de Zayd b. 'Alī.

VI, 93-94. L'auteur donne l'impression d'approuver Dja'far al-Ṣādiq et de désapprouver 'Abd Allāh b. al-Ḥasan b. 'Alī dans l'affaire d'Abū Salama.

VI, 309-311. Il raconte longuement la libération quasi miraculeuse de Mūsà al-Kāẓim des prisons d'al-Rashīd (1).

VI, 239. Mūsà al-Kāẓim meurt empoisonné à Bagdad en 186. La thèse de l'empoisonnement d'al-Riḍā (VII, 3) est également présentée, mais cette affirmation est atténuée un peu plus loin (VII, 61).

VII, 59-62. Il s'étend longuement sur les relations d'al-Ma'mūn et d'al-Riḍā.

VII, 206-209. Il parle en détail des rapports de 'Alī b. Muḥammad al-Hādī et d'al-Mutawakkil et ne manque pas de dire (VII, 383) que, d'après une tradition, ce personnage mourut empoisonné (2).

VII, 303. Il insiste sur la bienveillance d'al-Muntaṣir à l'égard des 'Alides et notamment sur la restitution de Fadak aux descendants de Ḥasan et Ḥusayn, alors qu'il n'a pas fait allusion à la première restitution, par al-Ma'mūn, en 210.

VIII, 40. En notant la mort, en 260, d'al-Ḥasan b. 'Alī al-'Askarī, il ne manque pas d'ajouter qu'il est le père du douzième *imām*, le *mahdī* attendu par les Qaṭ'iyya, mais il ne juge pas utile de préciser qu'au moment où il écrit (332/943), cet *imām* est caché depuis soixante-douze ans.

IX, 3 sqq. Martyrologe des Ṭālibites.

(1) L'auteur d'*al-A'imma al-ithnā'ashar*, Shams al-dīn Muḥammad b. Ṭūlūn (m. 953/1456), reproduit seulement ce passage de Mas'ūdī (éd. Munadjdjid, Beyrouth, 1958, 91-93).

(2) H. Laoust (*Schismes*, 146) cite d'ailleurs Mas'ūdī comme la source la plus ancienne de cette tradition ; c'est à propos d'une anecdote mentionnée dans ce passage qu'Ibn Taymiyya parle du Shī'isme de Mas'ūdī, mais il est à remarquer que ce dernier l'emprunte à al-Mubarrad.

Le *Tanbīh*, dans sa sécheresse, confirme encore l'impression générale, bien que plusieurs *imāms* n'y soient point cités, alors que tous apparaissent dans les *Murūdj*. Dans les *Akhbār al-zamān* (1), l'histoire des descendants de ʿAlī était relatée avec beaucoup de détails, mais elle devait être habilement noyée dans la chronique générale et présentée de manière à ne choquer personne, un peu comme, dans les *Prairies*, la tradition relative à la lumière muḥammadienne, d'ailleurs également acceptée par les Sunnites, du moins pour tout ce qui touche à la création de Muḥammad et à la transmission du *nūr* jusqu'à l'apparition de ce dernier sur la terre. Raison de plus pour penser qu'il ne s'agit pas d'une interpolation et qu'une version beaucoup plus développée devait même en figurer dans les ouvrages composés antérieurement par Masʿūdī.

De ces ouvrages, tous perdus aujourd'hui, on peut seulement avoir une idée, assez vague d'ailleurs, grâce à ce que l'auteur lui-même en dit dans les *Murūdj*. Trois d'entre eux au moins traitaient des titres de ʿAlī au califat (2) : le *Kitāb al-zāhī*, le *Kitāb al-ṣafwa fī l-imāma* et le *Kitāb al-istibṣār*. Dans le *Kitāb al-maqālāt fī uṣūl al-diyānāt* (3), il exposait les croyances des Shīʿites : Zaydites, Wāqifites (à propos de Mūsà al-Kāẓim), Kaysānites (à propos de Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya), ainsi que des Muʿtazilites, des Khāridjites et d'autres sectes ; le *Sirr al-ḥayāt* (4) devait traiter de sujets analogues. Masʿūdī relatait l'histoire des Ahl al-Bayt dans les *Ḥadā'iq al-adhhān* (ou *al-azhār*) *fī akhbār āl Muḥammad* (5) ; dans la *Risālat al-bayān fī asmā' al-a'imma al-qaṭʿiyya (al-qiṭṭīʿiyya) min al-Shīʿa* (6) étaient énumérés les *imāms* reconnus par les Qaṭʿiyya avec, pour chacun d'eux, le nom de sa mère, son lieu de sépulture, la durée de sa vie, le nombre d'années pendant lesquelles il avait vécu en même temps que son père et son grand-père. Les *Mazāhir al-akhbār wa-ṭarā'if al-āthār* (7) traitaient de « la lumière pure et de la postérité sans tache » et devaient relater l'histoire du *nūr* et des ʿAlides. Enfin, le *Kitāb al-ibāna* (8) doit

(1) Cf. *Tanbīh*, 257.
(2) *Murūdj*, § 1463 (éd. Barbier de Meynard, IV, 135).
(3) §§ 2255, 2800, 3156 (= VI, 23 ; VII, 117 ; VIII, 41). Cet ouvrage est cité par la plupart des biographes.
(4) § 2800 (= VII, 117).
(5) §§ 1755, 1943, 2506, 2742, 3023 (= IV, 455 ; V, 179 ; VI, 301 ; VII, 58, 332).
(6) §§ 2532, 2798 (= VI, 330 ; VII, 115-116) ; voir aussi *Tanbīh*, 257 ; KUTUBĪ, *Fawāt*, II, 45 ; YĀQŪT, *Udabā'*, XIII, 94, etc.
(7) § 1755 (= IV, 455).
(8) § 2255 (= VI, 23).

retenir notre attention car, après avoir brièvement exposé les doctrines des Mu'tazilites et dit : « Nous avons exposé l'ensemble de leurs doctrines concernant les *uṣūl* et les *furū'*, leurs théories et celles d'autres sectes *(firaq)* telles que les Khawāridj, les Murdji'a, les Rāfiḍa, les Zaydiyya, les Ḥashwiyya, etc., dans notre ouvrage intitulé *al-Maqālāt fī uṣūl al-diyānāt* », Mas'ūdī ajoute : « Nous avons consacré un livre particulier, intitulé *Kitāb al-ibāna*, à celles de ces doctrines que nous avons choisies pour notre propre usage (1) et y avons indiqué les différences qui séparent Mu'tazilites et Imāmites ». Ce passage semble bien donner raison à Ibn Ḥadjar qui voyait en Mas'ūdī un Mu'tazilite shī'ite. Dans les pages suivantes des *Murūdj*, l'auteur résume la doctrine mu'tazilite de l'imamat, qui s'obtient par le choix de la communauté, fait allusion aux Ḥanafites, aux Murdji'ites, à certains Zaydites et aux Shī'ites dans leur ensemble, qui exigent que l'*imām* soit qurayshite, et précise enfin que, pour les Imāmites, l'imamat émane d'une désignation textuelle : « Ce qui distingue les Imāmites, écrit-il, c'est qu'ils professent que l'imamat émane nécessairement d'une désignation textuelle de Dieu et de Son messager et portant sur la personne même de l'*imām* et sur son nom ; ainsi, il est bien connu dans tous les temps ; la preuve de Dieu ne fait jamais défaut aux hommes, que l'*imām* agisse à visage découvert ou en secret, selon qu'il est ou n'est pas réduit à employer la *taqiyya* et que sa vie est ou n'est pas en danger. Pour démontrer que l'imamat émane d'une désignation spéciale, ils invoquent toutes sortes de preuves d'ordre rationnel et citent des textes (2) qui montrent que l'imamat est nécessaire, etc. ».

Tout cela est présenté avec le plus grand détachement, comme si Mas'ūdī n'était nullement concerné et ne penchait pour aucune des parties en présence. Reste tout de même l'expression *idjtabaynā-hu li-anfusinā*, qui révèle sûrement un certain éclectisme, sans que l'on soit pour autant en mesure de préciser les éléments de doctrine ainsi choisis, Mas'ūdī confiant rarement à ses lecteurs son point de vue personnel. Toutefois, bien qu'il ne soit pas tendre pour les Mu'tazilites de Baṣra, en particulier pour Djāḥiẓ qu'il attaque tout en le pillant sans vergogne, il est bien évident qu'il avait des sympathies pour certaines de leurs thèses ; cet attrait avait dû se renforcer depuis que l'école de Bagdad proclamait les mérites de 'Alī et, en tout cas, son

(1) *idjtabaynā-hu li-anfusinā.*
(2) Coran, II, 118 : « Je te [Abraham] placerai sur Mon peuple comme *imām*, etc. » prouve que l'imamat est de droit divin.

intelligence l'obligeait à reconnaître le bien-fondé de l'usage de la raison, d'ailleurs admis par les Imāmites. Sentimentalement, il restait attaché aux 'Alides dont la légitimité ne faisait pour lui aucun doute, mais, la tradition sur le *nūr* mise à part, rien, dans les *Murūdj* ni dans le *Tanbīh*, ne permet d'affirmer que Mas'ūdī, partisan des Ahl al-Bayt du point de vue politique, prêtait l'oreille aux légendes et aux mythes qui faisaient basculer l'histoire des *imāms* dans l'hagiographie et ne paraissaient guère compatibles avec le solide bon sens dont il fait preuve tout au long de ses ouvrages.

Pourtant, il y a, d'une part, l'unanimité des auteurs imāmites consultés sur son appartenance à leur parti et, d'autre part, un texte dont l'authenticité, si elle était prouvée, nous conduirait à faire de Mas'ūdī le premier « historien » des *imāms*.

Il existe en effet un ouvrage imprimé qui est la raison d'être de la présente communication, car je voudrais bénéficier de votre aide pour tenter de résoudre le problème qu'il pose. Il porte un titre qui n'apparaît ni dans les *Murūdj*, ni dans le *Tanbīh* et n'est cité, sauf erreur ou omission, dans aucun ouvrage sunnite : *Kitāb ithbāt al-waṣiyya li-l-imām 'Alī b. Abī Ṭālib* que A. Miquel, après en avoir découvert la mention dans la refonte de Brockelmann (1), traduit : « Pour prouver que 'Alī est le dépositaire de la pensée du Prophète », preuve supplémentaire de la prudence qui s'impose quand on est en présence d'un titre arabe. On pourrait croire en effet qu'il s'agit, sous la plume d'un écrivain du moyen âge, d'un traité destiné à établir que Muḥammad avait implicitement et explicitement désigné 'Alī pour lui succéder, mais ce cadre est largement dépassé, ainsi qu'on va s'en rendre compte.

La date de 1955 indiquée dans quelques ouvrages (2) étant probablement celle de la première édition, il faut croire que ce texte, pourtant très fautif, a rencontré un grand succès dans les milieux shī'ites, puisque la troisième édition, dont je possède un exemplaire, remonte au plus tard à 1958. A ma connaissance, personne ne s'en est encore occupé, et la seule appréciation que j'aie rencontrée est celle d'al-Ashtar qui présente l'*Ithbāt al-waṣiyya* comme *mansūb* à Mas'ūdī.

L'éditeur anonyme de ce texte, publié comme il se devait à Nadjaf, sur la base, je présume, du manuscrit unique que signale Brockelmann, énumère dans son introduction les auteurs — tous

(1) *GAL*, I², 152.

(2) Notamment *Al-Mas'ūdī Millenary commemoration volume*, Aligarh, 1958, 114 ; 'A. AL-ASHTAR, *Shi'r Di'bil b. 'Alī al-Khuzā'ī*, Damas, 1964, 513.

shīʿites — qui ont cité l'ouvrage sous ce titre. Le plus ancien, d'après Khwānsarī, serait Nadjāshī (m. 450/1085), qui affirme que l'*Ithbāt al-waṣiyya* et les *Murūdj* sont du même auteur ; Madjlisī (m. 1110/1700) s'en serait servi, mais Khwānsarī pense qu'il s'agit peut-être d'une *Risāla fī ithbāt al-imāma*. L'éditeur, en revanche, identifie sans discussion l'*Ithbāt al-waṣiyya* au *Bayān fī asmā' al-a'imma* que j'ai déjà cité et propose de l'identifier également à *al-Taʿyīn li-l-khulafā' al-māḍīn*, dont Ibn Ḥadjar dit qu'il a été composé après le *Tanbīh* ; ce rapprochement est impossible, puisque l'*Ithbāt al-waṣiyya* est daté de 332/943, l'année même de la première rédaction des *Murūdj*. A la rigueur, on pourrait songer au *Bayān fī asmā' al-a'imma*, mais il va sans dire que les doutes les plus graves pèsent sur l'authenticité de ce texte, alors que, selon l'éditeur, elle est prouvée par la mention qu'en font les autorités citées. Le mieux est donc d'en examiner rapidement le contenu.

Le livre s'ouvre sur une parole du *ʿālim Ahl al-Bayt* qui recommande de connaître le *ʿaql* et le *djahl*, ainsi que leurs soixante-quinze soldats. Le *ʿaql* est la première chose créée, de lumière, parmi les êtres spirituels *(rūḥāniyyūn)* ; le *djahl*, lui, est créé d'eau de mer et maudit par Dieu (p. 1). Le bien accompagne le *ʿaql*, tandis que le mal est le *wazīr* du *djahl* (p. 2). Les soixante-quinze éléments du *ʿaql* peuvent se trouver réunis chez un prophète *(nabī)*, un *waṣī* de prophète ou un croyant dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi. La suppression du *djahl* entraîne la connaissance du *ʿaql*, et tout croyant qui y parvient se place au niveau le plus élevé, avec les prophètes.

Dieu crée ensuite les *djinns* et les *nisnās* qui, établis sur la Terre, y commettent tant de méfaits (p. 3) qu'Il est obligé de les faire repousser aux confins du monde par Iblīs (= ʿAzrā'īl) aidé des anges. Mais Iblīs, qui n'est pas un ange, désobéit ; au bout de 7 000 ans, Dieu envisage de créer Adam pour envoyer sur la Terre un lieutenant (1) parmi les descendants de qui seront les prophètes envoyés *(nabī mursal)* et les *imāms* pieux et bien guidés *(ʿābid imām mahdī)*, eux-mêmes *khulafā'* et *ḥudjadj*. Avec de l'eau douce et de l'argile, Dieu crée une forme à laquelle Il dit : « De toi, je vais créer prophètes, envoyés, saints *imāms* » ; avec de l'argile et de l'eau salée (p. 4), Il crée les *djabābira* (2), les pharaons, les *imāms* de l'infidélité à qui Il impose le *badā'*. Il mélange ensuite deux morceaux d'argile, puis les sépare et allume du feu : les gens de droite y entrent sans dommage, le premier étant Muḥammad, suivi de sa famille, des *ūlū l-ʿazm*, de leurs *waṣīs* et de leurs partisans. Les gens de la gauche refusent d'y entrer. Dieu conclut alors avec ceux de la droite le *mīthāq* comprenant : *tawḥīd*, *risāla* et *imāma* et établit

(1) Coran, II, 28 : *innī djāʿilun fī l-arḍi khalīfatan*.
(2) Le texte porte : *khanāzīr* !

la *ma'rifa* dans leurs cœurs. Après ces préliminaires, Adam est créé de douceur, d'amertume et de mauvaise odeur, puis le *rūḥ* y est insufflé (p. 5). Iblīs refuse de se prosterner, mais Dieu lui accorde un délai jusqu'à l'apparition du *ṣāḥib al-zamān*. Pendant cette période, Iblīs a tout pouvoir sur les humains, sauf qu'il ne peut faire sortir les croyants de la *walāya* de 'Alī. Ici se place l'explication, par ce dernier, du verset (III, 134) : « Ces jours, Nous les faisons alterner parmi les hommes ».

« Depuis que Dieu a créé Adam, il y a eu de tout temps deux pouvoirs *(dawla)* : celui de Dieu, qui est celui des prophètes et des *waṣīs*, et celui d'Iblīs. Quand les premiers ont le dessus, le prophète adore Dieu ouvertement, mais quand c'est le tour d'Iblīs, il L'adore en secret ».

En partant de ce texte, l'histoire de l'humanité va être présentée sur deux plans : le devant de la scène sera occupé par les prophètes successifs qui se détacheront sur une toile de fond, où l'on verra se succéder dans la pénombre les suppôts de Satan ou en tout cas les maîtres temporels de ce monde, dont certains cependant entretiendront parfois, jusqu'à l'époque de l'auteur, c'est-à-dire censément de la petite *ghayba*, de bonnes relations avec les prophètes et les *imāms*.

Après sa chute, Adam implore Dieu au nom de Muḥammad, 'Alī, Ḥasan et Ḥusayn (1) ; en arrivant sur la Terre, il aperçoit Iblīs dont il redoute les ravages, mais Dieu lui promet une descendance deux fois plus nombreuse que celle de son ennemi. Caïn ayant tué Abel (p. 7), Dieu console Adam en lui annonçant la naissance de son *khalīfa*, héritier de son *'ilm*, Hibat Allāh (= Seth). Puis, au moment de mourir, Adam reçoit de Dieu l'ordre de transmettre *(awṣi)* à Seth sa succession, de lui livrer le nom suprême (qu'il ne connaît d'ailleurs pas entièrement), de placer le *'ilm* dans un *tābūt* et de le lui remettre. Avec des variantes sans importance, la même formule reparaîtra à la fin de chaque notice, au moment de la transmission des pouvoirs d'un prophète à son fils, sur l'ordre de Dieu. A la mort d'Adam, Dieu s'engage à ne jamais laisser la Terre privée d'un *'ālim*, de Sa preuve à l'égard de Sa créature. Seth, *waṣī* et *khalīfa* d'Adam, place dans le *tābūt* le *'ilm*, les noms et la *waṣiyya* (2) ; Adam lui annonce encore que la *ḥudjdja* sera prise dans sa famille, les *Ahl al-Bayt*, lui prédit le Déluge et le met en garde contre

(1) Plus tard, p. 25, Abraham L'invoquera au nom de Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan et Ḥusayn, la « Pentade » sacrée, comme dit Mme Veccia Vaglieri.

(2) La *waṣiyya* sera bientôt (p. 17) ouverte chaque année pour voir ce qu'elle contient.

Caïn et ses descendants. Effectivement (p. 9), Caïn vient menacer son frère de mort s'il dévoile qu'il est le *waṣī* et le *khalīfa* de leur père et, dès lors, la *taqiyya* sera nécessaire aux *waṣīs* jusqu'à l'apparition du *qā'im*. Caïn, de son côté, construit un pyrée et se met à adorer le feu. C'est lui qui est le maître du monde, et il a pour successeurs (p. 10) Ṭahmūrath, puis Og ('Ūdj b. 'Anāq) (1) ; d'autres *farā'ina djabābira* sont cités au passage, et les adversaires de ces tyrans sont déjà appelés *rawāfiḍ* (p. 11). Un trait particulier est la succession de ces souverains temporels qui passe au frère, au cousin ou à l'oncle, mais non au fils, tandis que chez les Ahl al-Bayt, le prophétat se transmet de père en fils (2). A cette époque, les hommes se divisent en trois catégories : les partisans du prophète contemporain sont des *mu'minūn*, ses adversaires sont des *kāfirūn*, et les autres, des *ḍāllūn*.

Voici l'ordre de succession, le nº 1 étant donné à Ādam. — 2. Seth. — 3. Raysān b. Nazla (= Anūsh = Enos). — 4. Amḥūq (= Qaynān ; on voit ici apparaître le *nūr* et la *ḥikma* d'Allāh en plus du *tābūt*, du nom suprême et du *'ilm* ; les partisans de Qaynān, les Shī'a, sont persécutés). — 5. al-Ḥaylath, son fils (qui correspond à Mahlā'īl = Malaléel). — 6. Ghanmīshā (?). — 7. Idrīs (Hirmis = Akhnūkh = Hénoch, qui vivait au temps de Bīwarasb = Zohak). — 8. Yarad (= Jared, présenté comme le fils d'Hénoch, alors que c'est son père). — 9. Akhnūkh (= Hénoch, reparaît à sa place). — 10. Mattūshālakh (= Mathusalem). — 11. Lamak (= Lamech). — 12. Nūḥ (= 'Abd al-Ghaffār = Noé. Premier des *dhawū l-'azm*, Noé a droit à un long exposé, et ce n'est peut-être pas par hasard que, grâce à un nom supplémentaire dans la généalogie biblique, il occupe la 12ᵉ place). — 13. Sām (= Sem. Malgré le Déluge, qui marque une coupure, les descendants de Caïn sont toujours en vie et entretiennent l'impiété et la tyrannie ; l'opposition des frères de Sem vient s'ajouter à ses soucis. Sem est le père des prophètes, des envoyés et des *waṣīs*, l'ancêtre des Arabes et des 'Adjam). — 14. Arfakhshad (= Arphaxad, son fils, vit au temps de Féridoun = Dhū l-Qarnayn, également prophète, ressuscité plusieurs fois ; Manūtshihr, son successeur, est aussi un bon roi ; l'histoire d'al-Khaḍir vient se greffer sur le récit des événements). — 15. Shālakh (= Salé). — 16. Hūd, fils de Salé, correspond à Héber de la généalogie biblique. — 17. Fālagh (= Phaleg, fils de Hūd). — 18. Yarūgh (= Réü, vivant à l'époque d'Afrasiyāb ; obligé de se cacher, il est tué par un descendant d'Og qui tue en même temps cinq de ses fils, tous prophètes ; Ṭahmasp

(1) Alors qu'il est bien spécifié qu'il était né au temps d'Adam, c'est Moïse seulement qui le tuera (p. 44).

(2) L'auteur ne s'embarrasse point d'une contradiction flagrante puisque, vers la fin de la liste qui suit, on ne voit plus apparaître de filiation charnelle, aucun Musulman ne prétendant par exemple que Muḥammad descend de Jésus.

est cité à cette époque). — 19. Le prophétat passe à un nommé Nūshā b. Amīn, qui ne meurt pas, mais est enlevé par Dieu. — 20. Son successeur est néanmoins le fils de Réü, Ṣārūgh (= Sarug). — 21. Nākhūr (= Nachor). — 22. Tārakh (= Tharé, au temps de Nemrod). — 23. Abraham, qui fait l'objet d'un long récit. — 24. (12 × 2). Ismā'īl, le père des Arabes. — 25. Isḥāq, qui partageait avec lui la *waṣiyya*, lui succède. — 26. Ya'qūb (= Isrā'īl). — 27. Yūsuf. — A partir de ce moment apparaissent des noms que je ne saurais identifier, jusqu'à 34. Shu'ayb ; vivant au temps du Pharaon de Moïse, il ne descendait pas d'Ismaël, mais de Nābit (= Nebajoth), fils d'Abraham ; Job apparaît à ce moment. — 35. Moïse ; son histoire est longuement racontée ; il annonce le sort des descendants du Prophète et l'apparition du *qā'im* à la fin des temps. — 36. Josué, malgré son rang, n'a aucun caractère particulier. — 37. Finḥās (= Phinéès). — 38. Bashīr b. F. (?). — 39. Djibrā'īl b. B. — 40. Ablath b. Dj. — 41. Ḥumrān ou Aḥmar b. A. — 42. Muḥtān b. Aḥmar. — 43. 'Uq b. M., au temps de Lohrasp. — 44. Ṭālūt (= Saül). — 45. David. — 46. Salomon, qui fait rentrer dans « l'Islam » tous les rois de la Terre. — 47. Āṣaf b. Barakhiyā, sous le règne d'Hystaspe. — 48. Ṣafūrā b.. Āṣaf. — 49. Munabbih b. Ṣ. — 50. Hindawā b. M. — 51. Asfar b. H. — 52. Rāmān b. A. — 53. Isḥāq b. R. — 54. Aym b. I. — 55. Zakariyyā' b. A. — 56. al-Yasābigh. — 57. Rūbīl b. Y., au temps d'Alexandre. — 58. Jésus, qui fait l'objet d'un long développement (Marie se garde pure pendant 500 ans). — 59. Sham'ūn (Siméon). — 60. Yaḥyā b. Zakariyyā' (= Jean-Baptiste ; au temps d'Ardashīr Pāpagān ; à partir de Jésus, le fond de la scène est occupé par les rois de Perse qui sont mieux connus). — 61. Mundhir b. Sham'ūn. — 62. Daniel. — 63. Makīkhāl b. D. — 64. Anūshā b. M. — 65. Rashīkhā b. A. — 66. Nasṭūrus b. R. — 67. Mar'īd b. N. — 68. Bakhīrā. — 69. Mundhir b. Sham'ūn (voir nº 61). — 70. Salama b. M. — 71. Barza b. S. — 72. Ubayy b. B. — 73. Daws b. U. — 74. Aryad b. D. — 75. Hawf. — 76. Yaḥyā b. H. — 77. MUḤAMMAD (sous le nom de Wa'nā).

Dans cette première partie, qui occupe 70 pages, est donc relatée l'histoire édifiante (1) des prophètes parmi lesquels figurent les *ūlū l-'azm* et tous les autres, dont les noms, même en tenant compte des altérations inévitables, paraissent tout à fait curieux dans plusieurs cas, avant et après Jésus. Tous ces personnages sont censés avoir transmis à partir d'Adam la lumière et la *ḥikma* de Dieu, le nom suprême révélé par bribes et incomplètement, les *mawārīth* des prophètes et la *waṣiyya*. En vérité, cette partie de l'*Ithbāt* ne diffère pas sensiblement, dans son esprit, de certains passages des *Murūdj*, notamment en ce qui a trait à la transmission de la lumière prophétique (2),

(1) Chaque notice est intitulée *qiṣṣa* (pl. *qiṣaṣ*), et l'ensemble forme un traité de *qiṣaṣ al-anbiyā'*.
(2) *Prairies*, §§ 60, 63 (éd. Barbier de Meynard, I, 72, 73).

et s'il semble à première vue assez invraisemblable que le même homme ait écrit les deux textes, il serait imprudent de se prononcer définitivement.

L'auteur annonce ensuite qu'il va retracer la biographie du Prophète *(sīrat sayyidi-nā)*, mais le lecteur est aussitôt ramené à la création, plus précisément à celle de Muḥammad, formé d'une poignée de terre et d'un peu d'eau du *Tasnīm*. Dieu crée alors Adam, qui sent dans son front un fourmillement, le *tasbīḥ* du Prophète. Adam promet à Dieu de ne déposer le germe muḥammadien (exprimé dans le texte par le pronom *-h* seulement) que dans des lombes purs ; cette lumière apparaît sur le front d'Eve, puis elle passe successivement à Seth, Enos, Caïnan, Malaléel, Jared, Idris (= Hénoch), Mathusalem, Lamech et Noé, ce qui correspond à la filiation biblique et à celle que Masʻūdī reproduit dans les *Murūdj*. Ces ancêtres les plus lointains de Muḥammad (1) ont pour successeurs : Sem (qui reçoit le *tābūt* décrit p. 73), Arphaxad, Héber (sous le nom de Hūd), Phaleg, Salé (qui n'est pas à sa place), Réü, Sarug, Nachor, Tharé, Abraham (2). De là, on passe chez les Arabes avec Ismaël, Cédar, Ḥaml, Nabt, Salāmān, al-Hamaysaʻ, al-Yasaʻ, Udad, Udd et ʻAdnān (3), puis Maʻadd, Nizār, Muḍar, Ilyās, Mudrika, Khuzayma, Kināna, al-Naḍr (= Quraysh), Mālik, Fihr, Ghālib, Lu'ayy, Kaʻb, Murra, Kilāb, Quṣayy, ʻAbd Manāf, Hāshim, ʻAbd al-Muṭṭalib, ʻAbd Allāh et Muḥammad.

La transmission du *nūr muḥammadī* se fait donc exclusivement par le sang. Il y a bien quelques prophètes parmi les ancêtres de Muḥammad, mais tous sont des *wuṣāt* qui accomplissent à l'occasion des miracles ou tout au moins des prodiges : seul cet élément merveilleux pourrait faire douter de l'authenticité de cette partie de l'*Ithbāt al-waṣiyya*, car Masʻūdī prend bel et bien à son compte cette notion de la transmission du *nūr* (4), en la présentant cependant dans les *Murūdj* sous une forme allusive et succincte et en s'abstenant de citer tous les intermédiaires entre Enos et ʻAbd Allāh b. ʻAbd al-Muṭṭalib.

A la p. 87 est abordée la biographie proprement dite de Muḥammad, l'accent étant mis à plusieurs reprises sur ses

(1) Cf. *Prairies*, § 1442 (éd. Barbier de Meynard, IV, 115).
(2) Même filiation dans les *Murūdj*, §§ 73-75 (éd. Barbier de Meynard, I, 80-83) et § 1442 (dans la généalogie de Muḥammad).
(3) Cette partie de la généalogie ne correspond pas à celle qui est indiquée dans les *Murūdj*, mais la suite est conforme à la tradition.
(4) *Prairies*, § 58 (éd. Barbier de Meynard, I, 69).

rapports avec 'Alī et les manifestations précoces de la foi chez ce dernier :

P. 92. Lorsque Gabriel, accompagné de Michel, vient annoncer sa mission à Muḥammad, il le trouve endormi entre 'Alī et Dja'far b. Abī Ṭālib, et c'est 'Alī qui le réveille; ce dernier, avant Khadīdja, accomplit avec le Prophète la première prière qui ait eu lieu en ce monde.

P. 93. Quand Muḥammad demande aux Banū 'Abd al-Muṭṭalib qui sera son *waṣī*, son frère et son *wazīr*, seul le plus jeune d'entre eux, 'Alī, accepte ce privilège, et c'est pourquoi il est l'héritier désigné du Prophète.

P. 95. Pendant le *Mi'rādj*, les prophètes attestent que 'Alī est bien le *waṣī*, et Dieu Lui-même dit à Muḥammad que son cousin devra lui succéder.

P. 96-97. Lors de l'hégire, Gabriel et Michel voient 'Alī couché dans le lit du Prophète. Naturellement, mention est faite des événements du Wādī Khumm, et toutes les données de nature à prouver sa qualité de *waṣī* sont prises en considération.

P. 98-99. Peu avant sa mort, le Prophète reçoit de Gabriel l'ordre de faire sortir ses visiteurs et, en présence seulement de 'Alī, Fāṭima, Ḥasan et Ḥusayn, lui tend un *kitāb* de Dieu dont 'Alī est chargé de donner lecture ; il s'agit en fait de la *waṣiyya* en faveur de ce dernier. Au moment de mourir, Muḥammad communique à son gendre les secrets de l'avenir et lui remet, selon l'usage de ses prédécesseurs, les *mawārīth* des prophètes, la lumière et la *ḥikma*.

P. 100-105. Après avoir procédé à la toilette mortuaire du Prophète et l'avoir enterré, 'Alī prononce une longue *khuṭba* dans laquelle il retrace l'histoire de la transmission du germe de Muḥammad depuis Adam ; l'histoire du *nūr* y est résumée. 'Abd al-Muṭṭalib (p. 103) est comparé à Abraham : « [Mon Dieu,] Tu lui as donné 'Abd Allāh, Abū Ṭālib et Ḥamza et, dans le sacrifice, Tu as racheté 'Abd Allāh comme Tu l'avais fait avec Abraham pour Ismaël et Tu as agi envers les descendants d'Abū Ṭālib comme envers ceux d'Isaac ». Cependant (p. 105), une tradition prête au Prophète ces paroles, en contradiction avec ce qui précède : « Nous étions, 'Alī et moi, lumière sur le front d'Adam ; nous avons passé des lombes purs aux matrices purifiées et sans tache, jusqu'au moment où nous sommes arrivés dans les lombes de 'Abd al-Muṭṭalib ; la lumière s'est alors scindée en deux parties dont l'une a passé chez 'Abd Allāh et l'autre chez Abū Ṭālib. Je suis sorti de 'Abd Allāh, et 'Alī, d'Abū Ṭālib. C'est ainsi qu'il faut comprendre le verset : « C'est Lui qui, de l'eau, a créé un mortel et l'a fait parent et « beau-parent » (1) ».

Ensuite est racontée l'histoire de l'Islam d'un point de vue imāmite, c'est-à-dire que chaque *imām* fait l'objet d'une notice

(1) Coran, XXV, 56/54 ; trad. R. Blachère : « et a tiré de celui-ci une descendance des deux sexes » *(al-ladhī khalaqa min al-mā'i basharan fa-dja'alahu nasaban wa-ṣihran).*

comprenant des traditions, des détails sur sa naissance, son âge à la mort de son prédécesseur, sa mort et son lieu de sépulture, etc., l'ensemble se détachant sur la toile de fond de l'histoire des califes. Ainsi, Abū Bakr meurt alors que 'Alī est *imām* depuis 2 ans, 3 mois et 10 jours ; à la mort de 'Umar, l'imamat de 'Alī dure depuis 12 ans, 3 mois et quelques jours, etc. Des faits historiques sont mentionnés à l'occasion, par exemple la bataille du Chameau ou Ṣiffīn, mais d'une façon plutôt allusive.

I. — Bien que l'auteur ait déjà fait de nombreuses allusions à 'Alī, la biographie de ce dernier commence à la p. 106. Il le fait naître lui aussi dans la Ka'ba, et déclare qu'il est le premier mâle à avoir cru en Muḥammad, mais revient ensuite sur sa naissance, annoncée à sa mère, Fāṭima bint Asad, par un *ḥabr* qui avait trouvé dans les *asfār* et le *zabūr* tous les détails de sa vie (p. 112) ; divers rêves (p. 113, 119) prémonitoires précèdent sa naissance. Le berceau de 'Alī (p. 115) est placé près du lit du Prophète, qui élève son futur successeur. A l'âge de 35 ans (p. 116), il prend sa succession, mais les hommes délaissent celui que Dieu avait élu, pour élever au califat un homme choisi par eux-mêmes. 'Alī est cependant reconnu par al-'Abbās (p. 117), mais refuse d'être proclamé calife (p. 118). Il échappe ensuite aux manœuvres tendant à le faire assassiner par Khālid b. al-Walīd, se tient à l'écart pendant le califat de 'Umar (p. 119) et se borne à répondre aux questions qu'on lui pose sur l'interprétation du Coran. Enfin (p. 120), il est proclamé calife. Les événements historiques font tout au plus l'objet de rapides allusions ; à al-Nahrawān cependant (p. 122), il tue 4 000 Khāridjites et ne laisse que quatre survivants dont descendent tous les Khāridjites postérieurs. Les privilèges dont il jouit sont au contraire longuement développés : il connaît 72 lettres sur les 73 que comprend le nom suprême ; il comprend le langage des oiseaux ; d'un coup de bâton, il fait baisser le niveau de l'Euphrate ; il ressuscite des morts ; il provoque la conversion d'un Juif en accomplissant un prodige (p. 123) ; il est informé des événements par un *djinn* qui prend la forme d'un serpent et qui est son *waṣī* chez les génies ; il fait reculer le Soleil qui est sur le point de se coucher ; il porte la chemise d'Adam, le bâton de Moïse, le sceau de Salomon ; il parle spontanément le nabatéen, prédit la mort de certaines personnes, fait porter des fruits à un arbre mort et explique (p. 125) le sens des cris des animaux, tous à la louange de Dieu, des Ahl al-Bayt, etc. Sa mort, annoncée par des présages (p. 127), est précédée de la remise des pouvoirs à Ḥasan (p. 126). Il a pour cercueil une poutre creusée par Noé et est enseveli dans la tombe qu'occupe déjà ce dernier avec Adam.

II. — Le deuxième *imām*, Ḥasan, naît pur et circoncis ; lui aussi a été élevé par le Prophète (p. 127). Il fait naître spontanément un enfant (p. 130), qui serait al-Sayyid al-Ḥimyarī ; tout jeune encore, il répond à des questions sur le sort de l'âme pendant le sommeil, sur la mémoire et l'oubli, la ressemblance de certains hommes avec leur oncle ;

celui qui les lui pose n'est autre qu'al-Khaḍir qui témoigne de la qualité de *waṣī* de tous les *imāms*, énumérés jusqu'au *mahdī*. Après avoir été trahi à deux reprises par ses généraux envoyés contre Mu'āwiya, Ḥasan décide d'abandonner la lutte (p. 132) et est finalement empoisonné par le fils de la mangeuse de foies *(ibn ākilat al-akbād)*, c'est-à-dire par Mu'āwiya.

III. — La naissance et la mort violente du troisième *imām*, Ḥusayn, sont annoncées par Gabriel ; en compensation de son assassinat, l'héritage des prophètes, la *waṣiyya*, le *'ilm* et la *ḥikma* passeront chez ses descendants jusqu'au jour de la Résurrection. Conçu le jour de la naissance de son frère Ḥasan, il naît six mois plus tard ; le Prophète reçoit alors les félicitations de Gabriel et de mille anges ; l'un d'eux, dont l'aile était brisée (p. 134), la passe sur le nouveau-né pour la raccommoder ; c'est cet ange qui, à Karbalā', renseigne depuis lors le Prophète sur les visiteurs de la tombe de Ḥusayn. A la mort d'Ibrāhīm ibn al-Qibṭiyya (Māriya), Dieu avait proposé à Muḥammad soit de lui rendre la vie — mais en lui annonçant qu'il serait tué par toute la communauté, laquelle irait en enfer —, soit de conserver Ḥusayn qui, lui, serait tué par la moitié de la communauté seulement ; Muḥammad avait choisi Ḥusayn et sacrifié Ibrāhīm. Le fils de 'Alī savait depuis longtemps qu'il serait tué en Irak et connaissait tous les détails de sa propre mort. Les titres héréditaires confiés à Umm Salama sont remis à 'Alī b. Ḥusayn à la mort de son père, dont le ciel pleure le meurtre pendant quatorze jours, le Soleil se levant et se couchant rouge. Son sang restera en effervescence jusqu'à la révolte d'al-Mukhtār qui le calmera en tuant 70 000 hommes (p. 137).

IV. — Tandis que le verset (XXXIII, 33) : « Dieu veut seulement écarter de vous la souillure ! ô membres de la maison, et vous purifier totalement » est relatif à l'imamat de 'Alī, de Ḥasan et de Ḥusayn, le suivant (XXXIII, 6) : « Ceux qui sont unis par la consanguinité sont mutuellement plus liés entre eux, dans l'Ecriture d'Allāh, que ne le sont les Croyants et les Emigrés » s'applique spécialement à 'Alī b. Ḥusayn, quatrième *imām*. Sa mère est Djahān Shāh, fille de Yezdegerd. Il est appelé Sayyid al-'Ābidīn parce qu'il accomplit 1 000 *rak'as* par jour. Sous son imamat (p. 140), se succèdent plusieurs califes umayyades désignés sous l'appellation d'*al-la'īn ibn al-la'īn* ou *ibn ṭarīd Rasūl Allāh*, mais les bons rapports qu'il entretient avec 'Abd al-Malik sont cependant mis en relief. Son imamat étant contesté (p. 141) par son oncle Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya, tous deux s'en remettent à la pierre noire qui décide en faveur de 'Alī. Au cours d'un voyage, il fait rendre à une gazelle venue se plaindre son petit qui lui a été enlevé. Lui aussi connaît le langage des oiseaux et en sait plus long qu'un devin. A sa mort, sa chamelle le pleure.

V. — Son fils Muḥammad doit la vie à un miracle, sa mère ayant retardé par une invocation la chute d'un mur. Il connaît le langage des oiseaux comme les autres *imāms* dont les privilèges sont énumérés (p. 146) dans la notice d'al-Bāqir : ils sont reliés à la terre par un cordon *(turr)* qui leur permet de l'attirer à eux ; ils peuvent ressusciter les

morts, guérir les aveugles de naissance, les lépreux ; ils voient en naissant une colonne de lumière où sont inscrits les actes des hommes.

VI. — Le sixième *imām*, Dja'far al-Ṣādiq, prononce un discours dans lequel il énumère à son tour (p. 150) les privilèges dont jouissent les *imāms* ; lui-même fait jaillir de l'eau, de l'or et des palmiers de la terre. Il prévoit la venue des 'Abbāsides et désigne lui-même al-Saffāḥ et al-Manṣūr (p. 152) ; il entretient avec ce dernier des relations cordiales. Il répond à ses questions sur le ciel et ses habitants à la suite de la chute d'un objet mystérieux. Enfin, d'un coup de baguette, il fait apparaître une mer, puis un rocher d'où sortent tous les tyrans des temps passés (p. 158).

VII. — Une esclave, qui devait devenir la mère de Mūsà al-Kāẓim, garde miraculeusement sa virginité. A sa naissance, on entend le septième *imām* prononcer la profession de foi, alors qu'il a les mains sur le sol et la tête dans le ciel. Il parle au berceau (p. 156) et, à l'âge de cinq ans, répond à Abū Ḥanīfa. La question de la rivalité entre Ismā'īl et Mūsà est évoquée ici (p. 157), et l'auteur donne la préférence à ce dernier, qui ne dédaignait pas de s'instruire auprès de son père Dja'far, tandis que son frère croyait tout savoir. Au surplus, 'Alī b. Abī Ṭālib avait dit (p. 144) : « L'imamat n'appartiendra plus jamais à deux frères après Ḥasan et Ḥusayn, et ne sortira pas de notre descendance jusqu'au jugement dernier », mais la même phrase est attribuée avec plus de vraisemblance à Dja'far (p. 157). Manṣūr ayant décidé de tuer l'*imām* désigné par Dja'far, celui-ci avait nommé al-Manṣūr lui-même, puis 'Abd Allāh b. al-Afṭaḥ, sa fille Fāṭima et enfin Mūsà, qui eut ainsi la vie sauve. Il a, comme les autres *imāms*, des dons de divination (p. 160), connaît toutes les langues et comprend le langage des oiseaux (p. 161). D'abord en bons termes avec al-Rashīd (p. 163), il change d'attitude devant les manœuvres des Barmakides contre lui. C'est sous son imamat (p. 165) qu'on voit apparaître le *Kitāb al-djafr*. Il prend des Hāshimites à témoin de la désignation de 'Alī al-Riḍā comme successeur, et les traditions à ce sujet sont longuement reproduites (p. 166-167). La *waṣiyya* et 6 000 dīnārs sont confiés à une femme et, lorsque Mūsà meurt empoisonné par al-Sindī b. Shāhak sur l'ordre d'al-Rashīd, 'Alī al-Riḍā, informé spontanément de la mort de son père, va les lui réclamer (p. 164).

VIII. — 'Alī al-Riḍā est en butte à l'hostilité d'al-Rashīd qui voudrait lui faire subir le même sort qu'à son père (p. 168), mais Yaḥyà b. Khālid intervient en sa faveur ; cela ne l'empêchera pas de maudire les Barmakides et de prédire leur disgrâce (p. 170). Il fait d'autres prédictions, annonce en particulier qu'il sera enterré au même endroit qu'al-Rashīd, prédit qu'al-Ma'mūn tuera al-Amīn (p. 171), fait apparaître un lingot d'or en grattant la terre et devine aisément des pensées non exprimées (p. 172-175). Dans la notice qui lui est consacrée, les marques de l'imamat sont encore énumérées (p. 170), et la question de l'*imām* emprisonné est traitée longuement (p. 169). La sympathie d'al-Ma'mūn pour les 'Alides est mise en relief (p. 172), et une allusion est faite au mariage d'al-Riḍā avec la sœur du calife, Umm Ḥabība.

Pourtant ce dernier le fait empoisonner (p. 175-176), et il est enterré à Ṭūs, comme al-Rashīd.

IX. — Son fils Abū Dja'far naît comme tous les prophètes, après qu'on a reproché à al-Riḍā de n'avoir pas d'enfant (p. 177) ; il porte sur l'épaule une marque semblable à deux doigts (p. 178-179) ; à sa naissance, il prononce la profession de foi, dit *al-ḥamdu li-llāh* à trois jours, fait à un an le pèlerinage (p. 178) et se montre déjà capable de lire et de rendre la vue à un aveugle. A quatre ans, il pense à venger Fāṭima. Dès son plus jeune âge, il s'occupe à Médine d'affaires administratives, et c'est à ce propos (p. 179) qu'est étudiée la possibilité, pour un *imām*, d'accéder à l'imamat à un très jeune âge ; une curieuse comparaison avec Jésus intervient alors. A la mort d'al-Riḍā, il sort brusquement d'un mur qui s'est entrouvert, et al-Ma'mūn, en l'apprenant, se roule par terre. Le calife veut cependant lui donner sa fille en mariage, mais les 'Abbāsides s'y opposent. Ce sont eux qui chargent Yaḥyā b. Aktham de lui poser des questions de droit, et Abū Dja'far fournit des réponses qui clouent le bec à tout le monde (p. 183-184). Al-Mu'taṣim essaie de le tuer, mais sans résultat (p. 186).

X. — Son fils al-Hādī demande dès sa naissance un sabre (p. 187). Elevé secrètement, il en sait plus que ses maîtres (p. 189) et accomplit quelques prodiges (p. 190-196). Il entretient cependant de bons rapports avec al-Mutawakkil, qui lui adresse une lettre amicale (p. 191) et lui envoie de l'argent pour construire une maison (p. 197).

XI. — Al-'Askarī accomplit lui aussi quelques prodiges, fait des prédictions qui se réalisent et prévoit en particulier la dispersion des Shī'ites en 260 et sa propre mort la même année.

XII. — D'après 'Alī, lorsque Dieu veut créer un *imām*, il fait tomber une goutte de pluie sur les fruits de la terre; la *ḥudjdja* l'avale et, quand elle a passé quarante jours dans ses entrailles, on entend une voix ; au bout de quatre mois, apparaît sur le bras de l'*imām* le verset (VI, 115) : « Que s'accomplisse la parole de ton Seigneur ». Lorsque l'*imām* prend ses fonctions, une colonne de lumière s'élève dans tous les pays, et il y voit inscrits les actes de tous les hommes (p. 212).

Le douzième *imām*, al-Mahdī, naît le 15 sha'bān 255, alors que personne, à l'exception de son père, ne s'y attendait ; il est circoncis et porte sur le bras droit (Coran, XVII, 83) : « La vérité est venue et l'erreur est dissipée. L'erreur doit se dissiper ». Il parle aussitôt (p. 214), prononce la profession de foi et déclare que 'Alī est bien le Commandeur des Croyants. Il disparaît ensuite, mais les récits divergent ; d'après l'un d'eux (p. 215), deux anges l'emportent dans le *surādiq* du Trône ; d'après d'autres, il se déclare le sceau des *waṣīs*, disparaît, puis reparaît à l'âge de quatre ans pour répondre aux questions de Kāmil b. Ibrāhīm al-Madā'inī. C'est alors (p. 217) que se placent un nouveau développement sur la possibilité d'être *imām* à un très bas âge (on rappelle que Jésus avait deux ans ; cf. *supra*, p. 179 du texte) et des traditions du Prophète annonçant le *mahdī* (p. 219 et 221-222). On voit apparaître ici une interprétation ésotérique du *ḥadīth* : *lā tu'ādū l-ayyām fa-tu-'ādīkum* : samedi = le Prophète ; dimanche = 'Alī ; lundi = Ḥasan

et Ḥusayn ; mardi = 'Alī b. Ḥusayn, Muḥammad b. 'Alī et Dja'far b. Muḥammad ; mercredi = Mūsà, al-Riḍā et al-Hādī ; jeudi = al-'Askarī ; vendredi = al-Mahdī. Le sens *ẓāhir* de ce *ḥadīth* est le suivant : le samedi est à nous, le dimanche à notre Shī'a et le lundi à nos ennemis. D'autres propos tenus notamment par al-Riḍā sont également cités (p. 220). L'auteur s'applique à rassembler des traditions sur la *ghayba* et des prophéties concernant l'*imām* caché, qui doit être le neuvième après Ḥusayn et suivre une séquence Muḥammad—'Alī—Ḥasan. D'ailleurs, il y avait douze noms dans le *kitāb* de Dieu gravé sur une plaque que détenait Fāṭima (d'après Djābir b. 'Abd Allāh), et 'Alī lui-même avait annoncé que le onzième de ses descendants serait le *mahdī*, mais, sauf omission, on ne trouve pas dans l'*Ithbāt al-waṣiyya* le *ḥadīth* de Sālim b. Qays al-Hilālī selon lequel le Prophète aurait dit à 'Alī : « Toi et douze de tes descendants, vous êtes les *imāms* de la vérité » (1). Muḥammad b. Ḥasan est donc bien le *mahdī*. Après avoir reçu de son père, en 259, le nom suprême, les *mawārīth* et les armes des prophètes, il assume les fonctions d'*imām* (p. 225) le 11 rabī' I 260, à l'âge de 4 ans et 7 jours, mais il est enlevé le même jour.

Les dernières lignes de l'*Ithbāt* contiennent la liste des califes 'abbāsides qui se sont succédé depuis *al-waqt*, c'est-à-dire depuis l'occultation du *mahdī*, soit pendant 72 ans environ, puisque l'ouvrage est daté de rabī' I 332 ; à cette date, l'*imām* caché est âgé de 75 ans, 11 mois et 15 jours.

Enfin, la dernière phrase du texte est assez curieuse : « Nous avons laissé, écrit l'auteur, un blanc pour ceux qui viendront après nous ». Elle confère cependant à l'ensemble un cachet d'authenticité, la date indiquée correspondant exactement à l'année durant laquelle fut composée la première version des *Murūdj*. L'auteur paraît estimer qu'il a tout dit sur le passé, que son rôle est terminé et que ses successeurs pourront reprendre son œuvre quand il y aura quelque chose à dire, c'est-à-dire sans doute quand le *mahdī* reparaîtra.

J'avoue que je suis perplexe. Cet ouvrage, qui comporte deux parties bien distinctes, demeure pour moi une énigme. L'histoire des prophètes, des *imāms* et des *wuṣāt* qui en constitue la première partie s'éloigne passablement de l'exposé sérieux que l'on peut lire dans les *Murūdj*, mais il est possible que l'auteur se soit contenté de recopier des *qiṣaṣ al-anbiyā'* shī'ites. L'histoire de la transmission du *nūr muḥammadī* paraît en revanche présentée d'une façon assez conforme à la méthode de Mas'ūdī qui devait au demeurant, dès les *Akhbār al-zamān*, s'être longuement étendu sur ce genre de traditions. Les données

(1) Cf. *Tanbīh*, 198-199.

rassemblées sur le Prophète et les douze *imāms* sont admissibles si l'on considère que l'auteur s'est proposé d'écrire leur histoire en se fondant sur des traditions shī'ites, sans prendre parti ni même exprimer la moindre opinion, sans non plus se livrer à ces digressions familières à Mas'ūdī. Alors que, dans les *Murūdj*, il lui arrive, après une citation, de reprendre le fil du discours au moyen de la formule : Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mas'ūdī dit..., je n'ai relevé qu'une fois dans l'*Ithbāt al-waṣiyya* (p. 212) l'expression : L'auteur de ce livre dit...

Parmi les indices qui permettraient de conclure dans un sens ou dans l'autre, les *isnāds* ne sont pas à négliger ; or, si certains transmetteurs ne sont point immédiatement identifiables, il en est qui sont bien connus des auteurs shī'ites et figurent même parfois dans les ouvrages sunnites de *ridjāl*. Jusqu'à plus ample informé, aucun anachronisme ne semble avoir été commis, mais des recherches plus approfondies seraient encore nécessaires pour donner à cette question une réponse définitive.

Cela ne doit point nous empêcher d'essayer de conclure provisoirement en attendant que ce texte, dont l'importance serait exceptionnelle si l'on pouvait prouver qu'il est de Mas'ūdī ou remonte tout au moins au début du IVe siècle de l'hégire, ait fait l'objet d'une édition critique. Compte tenu de la mention finale, on peut néanmoins, sans aller peut-être jusqu'à parler de dédoublement de la personnalité, être tenté de conclure à l'authenticité et se demander si l'*Ithbāt al-waṣiyya* n'est pas identique au *Bayān fī asmā' al-a'imma al-qaṭ'iyya* (ou *al-qiṭṭī'iyya*) *min al-Shī'a*, car on y relève précisément les détails annoncés : nom de la mère de l'*imām*, période pendant laquelle il a vécu en même temps que son père et son grand-père, lieu de sépulture, etc.

Mais en admettant que ce texte soit bien de la plume de Mas'ūdī, à quel besoin répondait-il ? Ce n'est pas un ouvrage dogmatique, mais une histoire générale de l'imamat qui n'a rien de commun avec le *Kitāb al-kāfī* de son contemporain Kulaynī (m. 329/940) ; quoique de nombreuses traditions remontant aux *imāms* soient rassemblées dans ce petit livre, il paraît représenter plutôt à la fois un traité visant à prouver l'authenticité de la succession des *imāms* et une sorte de manuel pratique à l'usage des Imāmites, peut-être même d'aide-mémoire pour l'auteur lui-même. Car nous n'avons pas résolu le problème des ressources de Mas'ūdī, et l'on ne peut exclure la possibilité d'une entreprise de propagande en faveur des Shī'ites duodécimains.

Provisoirement, et bien qu'il m'en coûte, je considérerai

donc que l'*Ithbāt al-waṣiyya* peut être l'œuvre de Mas'ūdī et je classerai l'auteur des *Murūdj* parmi ces Shī'ites qui n'ont pas dédaigné de tirer parti de l'enseignement des Mu'tazilites, mais ont su faire taire leur raison pour s'attacher aux croyances des Qaṭ'iyya, avec tout ce qu'elles comportent de merveilleux et passer ainsi, à l'occasion, de l'histoire proprement dite, non point exactement à l'hagiographie, mais à ce que M. Corbin appelle « hiérohistoire ».

DISCUSSION

M. Corbin prend la parole pour dire toute la sympathie avec laquelle il a écouté l'exposé de M. Pellat, car il attache de son côté une très grande importance à ce livre de Mas'ûdî, notamment sur un point. La prophétologie shî'ite s'est attachée à régulariser le schéma de son imâmologie autour de chacun des grands prophètes, chacun ayant été suivi de douze Imâms. Les noms que nous donne Mas'ûdî sont ceux que l'on retrouve ailleurs (chez Ḥaydar Âmolî, par exemple, et nonobstant la différence du schéma chez les auteurs ismaéliens). Certains de ces noms sont bibliques, d'autres extrabibliques. Plusieurs ont été hélas ! affreusement déformés par leur transcription en arabe. C'est pourquoi il est à souhaiter que soit entreprise une édition critique du livre de Mas'ûdî. En tout cas, on ne voit aucune raison sérieuse de douter de son authenticité, et l'on n'a jamais entendu de doute exprimé à ce sujet en Iran.

M. Pellat. — Si cet ouvrage était authentique, il remonterait nécessairement au début du ɪᴠᵉ siècle de l'hégire et serait par conséquent l'un des plus anciens écrits shî'ites.

M. Lecomte. — Lorsqu'on s'interroge sur l'attribution d'un ouvrage quelconque, il faut recourir au flair, en l'occurrence ici la langue, le style.

M. Pellat. — L'étude du style n'est pas d'un grand secours, car il est extrêmement dépouillé ; il est d'autre part difficile de distinguer les passages qui contiennent seulement des traditions (peut-être résumées) de ceux qui pouvaient être de la plume de l'auteur.

M. Cahen. — L'attribution de l'ouvrage est-elle indiquée dans le manuscrit ?

M. Pellat. — Oui, mais je n'ai pas vu le manuscrit lui-même et ne sais si la page de titre n'est pas d'une autre main.

V

ASPECTS DE LA LITTÉRATURE DU *ḤADĪṮ* CHEZ LES IMAMITES

par Gérard LECOMTE

Je ne me présente pas ici en spécialiste du *ḥadīṯ* imamite. Je voudrais seulement faire un rapide bilan de lectures récentes, et persuadé que beaucoup ici en savent plus que moi sur le šīʿisme en général et sur l'imamisme en particulier, les prier de regarder les considérations qui vont suivre comme de simples réflexions, appelant des confirmations ou des infirmations que j'espère recevoir tout à l'heure pour mon plus grand profit.

La première impression qui assaille le lecteur tant soit peu accoutumé à la littérature sunnite, lorsqu'il se penche sur les textes imamites, est une impression de dépaysement très net. La matière paraît la même, mais à la fois différente. Je ne saurais mieux l'exprimer que par des comparaisons concrètes : c'est le même paysage vu en lumiere rasante, comme ces paysages lunaires qui nous surprennent tant encore ; c'est le même cliché, vu en négatif, où l'on ne reconnaît plus les traits, encore qu'ils soient identiquement les mêmes. Autant dire que l'on a toutes les peines du monde à s'y retrouver.

Un tel dépaysement laisse souvent perplexe, par la quantité d'énigmes qui surgissent de tous côtés, ne serait-ce que dans la forme et dans la présentation.

Nul n'ignore que la plupart des textes imamites n'existent encore que sous la forme de lithographies persanes dont les difficultés de déchiffrement ne le cèdent guère à celles offertes par les manuscrits proprement dits. C'est là pour l'arabisant moyen une première source d'irritation. Je sais bien que l'on se fait rapidement à une écriture manuscrite, mais ces immenses

in-quarto papillotants ont vite fait d'user les yeux et les nerfs...

Lors même que ces textes sont imprimés, il n'est naturellement pas question d'index. Ceci me suggère d'ailleurs l'idée de susciter par un moyen ou un autre la confection des index de ces ouvrages.

Je parlais donc d'énigmes dans la présentation. En effet, sur toute une série de points apparemment mineurs, on décèle des usages formels qui sont sans doute le reflet d'habitudes mentales différentes de celles que nous connaissons aux écrivains sunnites. Je ne voudrais pas trop m'avancer sur ce point, mais seulement poser une première question : certaines de ces habitudes formelles ne seraient-elles pas liées à un certain symbolisme plus ou moins conscient, à cette atmosphère un peu ésotérique qui est réputée entourer les spéculations religieuses chez les šī'ites ? Faut-il y voir des habitudes propres aux Persans, ce qui ne ferait que déplacer le problème ? Faut-il y voir simplement dans certains cas des inadvertances, des coïncidences, des faits du hasard ?

Voici quelques exemples de faits qui m'ont intrigué :

Le premier risque sans doute de faire sourire, mais je ne puis m'empêcher de m'interroger sur les raisons qui poussent le copiste de la lithographie du *Kitāb Tahḏīb al-aḥkām* que j'ai pu consulter à introduire des incohérences dans sa pagination, sans qu'il y ait la moindre solution de continuité dans le texte.

Peut-être sera-t-on plus indulgent lorsque j'aurai exprimé ma perplexité devant la disposition des commentaires marginaux rapportés, selon des dessins géométriques compliqués et constants, dont l'équivalent se retrouve, il est vrai, dans certains textes sunnites orientaux. Faut-il y voir un souci esthétique à vrai dire assez déplacé, car il ne fait qu'ajouter à l'hermétisme de commentaires en général à peu près illisibles, ou encore un quelconque symbolisme ?

Voici un troisième point de détail qui m'intrigue également : il n'est pas rare que la graphie rapide des auteurs de manuscrits, surtout dans les notes marginales, aboutisse à une écriture intégralement cursive, où les mots sont tous plus ou moins attachés les uns aux autres. Mais il est certain que c'est là un phénomène accidentel, qui, de toute façon, est totalement exclu des textes sunnites imprimés. Au contraire, il semble bien que dans les textes imamites manuscrits, *aussi bien qu'imprimés*, les noms des imāms, lorsqu'ils s'y prêtent, sont délibérément écrits en un seul mot lorsqu'ils devraient l'être en plusieurs. Des complexes comme AbīĞa'far, Abī'Abd Allāh, AbīṬālib,

ne sont pratiquement jamais écrits autrement. Que faut-il en penser ?

Je ne puis m'empêcher de songer à ce propos à la réforme de l'état civil tunisien, qui impose depuis l'indépendance la graphie des noms propres en un seul mot, et qui aboutirait en fait à singulariser très fortement l'onomastique tunisienne par rapport à celle du reste du monde arabe, si ce procédé était strictement et uniformément appliqué.

J'ajoute que ces faits de graphie aberrante se retrouvent aussi dans un certain nombre d'expressions courantes, comme *inšā'Allāh* ou *inkāna*, et que, d'autre part, l'imamisme paraît beaucoup moins réfractaire aux abréviations que le sunnisme.

Faut-il voir aussi une forme de singularisation dans ces graphies surprenantes ? Je ne suis pas loin de le penser, et aimerais avoir des avis sur ce point.

Il ne m'échappe naturellement pas que ce sont là des détails, et je voudrais maintenant aborder les questions plus au fond.

Pour commencer, il me semble qu'une définition s'impose de ce qu'il est convenu d'appeler le « *ḥadīṯ* imamite ». Il est relativement facile de définir le « *ḥadīṯ* sunnite », et je n'y insiste pas. Or, je reconnais que l'on peut hésiter à bon droit lorsqu'il s'agit de donner une appellation d'ensemble aux données que fournit l'analyse des ouvrages réputés contenir le « *ḥadīṯ* imamite ».

Il est encore possible de trouver une unité dans les recueils d'Ibn Bābūyah et d'Abū Ǧa'far al-Ṭūsī, qui sont peu préoccupés de dogmatique — le second l'exclut expressément dans son introduction au *Kitāb Tahḏīb al-aḥkām*. Encore peut-on se demander s'il faut classer leurs ouvrages dans la catégorie du *ḥadīṯ* ou dans celle du *fiqh*. Il est vrai que la distinction est sans doute le propre de nos esprits enragés de classification, et que les savants šī'ites ne se posaient probablement pas cette question oiseuse. Disons que ces auteurs — qui sont les plus tardifs de ceux qui nous intéressent ici — n'enregistrent pas le *ḥadīṯ* pour lui-même, mais l'exploitent à des fins juridiques, un peu à la manière de Mālik ou d'al-Šāfi'ī. D'ailleurs, le titre même de l'ouvrage d'Ibn Bābūyah, *Kitāb man lā yaḥḍuruh al-faqīh*, indique bien qu'il s'agit là d'ouvrages de vulgarisation, de manuels pratiques du *faqīh* imamite, où la dogmatique n'a guère de place.

En revanche, les ouvrages d'al-Kulaynī — sans parler du Šayḫ al-Mufīd — sont bien davantage axés sur des questions

de dogme, mais n'en sont pas moins rangés habituellement sous l'appellation de « *ḥadīṯ* imamite ».

On peut dire que, dans le sunnisme, le *ḥadīṯ* du Prophète et des Compagnons fait le lien entre les *uṣūl al-dīn* et les *uṣūl al-fiqh*, dans la mesure où les mêmes propos, examinés dans des perspectives différentes, se sont révélés aptes à fournir des arguments d'ordre juridique aussi bien que théologique. Je n'insisterai pas sur ce point, qui est amplement démontré dans toute la littérature théologique et hérésiographique d'inspiration sunnite.

Il semble en revanche que dans l'imamisme les deux plans soient assez nettement séparés. Le « *ḥadīṯ* juridique », ou si l'on veut « normatif », celui qu'exploitent par exemple Ibn Bābūyah dans le *Faqīh* et Abū Ǧa'far al-Ṭūsī dans les *Aḥkām*, est d'allure très comparable au *ḥadīṯ* sunnite, et ceci n'a rien d'étonnant. Il est bien connu, en effet, que le *fiqh* šī'ite ne se sépare réellement du *fiqh* sunnite que sur un petit nombre de points précis (je pense par exemple à la *mut'a*), et que dans les grands chapitres du droit canonique et du droit civil, les fondements sont virtuellement les mêmes ; lors même que l'imamisme présente des différences de détail avec le sunnisme dans le rituel de la Prière ou des obsèques, par exemple, ces divergences ne le singularisent en général guère plus que ne se singularisent entre elles les quatre grandes écoles de *fiqh* sunnite.

Il est donc compréhensible, dans ces conditions, que les textes de référence soient les mêmes, ou du moins de la même inspiration. Et de fait, il a été noté bien souvent que de très nombreux propos attribués au Prophète dans le sunnisme se retrouvent ici, quelquefois dans la même bouche, mais beaucoup plus souvent dans celle des imāms, ce qui ne change rien à l'affaire. Lors même que tel propos donné ne se retrouve pas dans la tradition sunnite pour des raisons d'incompatibilité doctrinale, il se rapproche, par son style et sa langue, des textes similaires invoqués dans le sunnisme.

Cette partie du « *ḥadīṯ* imamite » peut donc, à bon droit, porter cette appellation par définition, et s'étudier à ce titre précis, car les mêmes problèmes s'y posent de langue, d'intégrité, d'authenticité, de transmission, etc. Il faut noter que les imamites eux-mêmes le voient bien ainsi, puisque les questions d'*iḫtilāf*, soulevées par exemple par Abū Ǧa'far al-Ṭūsī, ne concernent pratiquement que la face « juridique » de la doctrine, à l'exclusion des questions de dogme. En d'autres termes, nous sommes ici plus près d'al-Šāfi'ī que d'Ibn Qutayba.

En revanche, si la dogmatique imamite est, elle aussi, basée sur les « propos des imāms » — il ne saurait d'ailleurs en aller autrement — ces propos deviennent alors de nature toute différente. Toutefois, il faut distinguer ici les deux grands chapitres de la dogmatique imamite : celui de la théodicée et celui de l'imamat.

J'avoue mal connaître les développements subséquents de la théologie imamite. Il est vraisemblable — et on me dira si je me trompe — que les théologiens imamites ont dû osciller au cours des temps entre une théodicée de type mu'tazilite, et une autre plus fidèle aux données de la Révélation. Rien ne s'y oppose vraiment, et il m'a semblé reconnaître des indices d'une opposition de ce genre entre al-Kulaynī et Abū Ǧa'far al-Ṭūsī.

Quoi qu'il en soit, la théodicée des premiers théologiens imamites, à commencer par al-Kulaynī, semble très nettement influencée par le mu'tazilisme, au moins dans la méthode, sans doute à travers l'école de Hišām b. al-Ḥakam. Il s'explique dès lors que cette théodicée, toujours mise dans la bouche des imāms, fera appel la plupart du temps à des arguments originaux plus ou moins rationalisants, et rarement, — sinon à titre d'appoint — à la tradition prophétique proprement dite. Il apparaît de fait que la langue et le style de cette partie du « *ḥadīṯ* des imāms » sont tout bonnement ceux du *kalām* du IIIe siècle, et n'ont pas grand-chose en commun avec la tradition prophétique.

La théorie de l'imamat enfin, si elle puise soigneusement ses fondements dans la tradition prophétique et dans celle de 'Alī — je pense au *ḥadīṯ* du Ġadīr Ḫumm, qui est aussi bien connu du sunnisme, mais interprété autrement — est par définition le trait véritablement original du šī'isme imamite, et les arguments dûment authentifiés par la tradition prophétique sont développés et commentés avec usure par les imāms, si bien que cette partie du « *ḥadīṯ* imamite » est en quelque sorte mixte du point de vue qui nous intéresse, les imāms s'y faisant les exégètes du *ḥadīṯ* de type sunnite.

Ainsi, l'on peut dire que l'origine des textes exploités par les savants imamites est double : une partie est de même nature et de même origine que ce qu'il est convenu d'appeler le « *ḥadīṯ* sunnite », même lorsqu'elle est mise dans la bouche des imāms, et une autre, à caractère plus dogmatique, présente une originalité certaine par rapport aux sources sunnites : elle a plus de chance de correspondre effectivement à l'enseignement des imāms ou de leur entourage.

Quelles que soient l'allure et l'origine de la tradition orale enregistrée par les auteurs imamites classiques, elle porte indistinctement l'une ou l'autre des deux appellations déjà utilisées dans le sunnisme, celle de *ḥadīṯ* ou celle de *ḫabar*.

Déjà, dans les textes sunnites, je suis assuré que les distinctions que l'on établit traditionnellement entre ces deux mots sont, à coup sûr, des vues de l'esprit. Ils sont, en effet, pratiquement synonymes. Or, il en va exactement de même dans l'imamisme. Dernièrement, je lisais sous la plume d'un excellent connaisseur de l'Islam que chez les imamites le mot *ḥadīṯ* continue à désigner la tradition prophétique proprement dite, alors que le mot *ḫabar* est affecté exclusivement aux propos des imāms. Je suis en mesure d'affirmer que c'est inexact : là encore, les deux mots sont employés indifféremment l'un pour l'autre. Le temps me manque ici pour donner des références, mais j'aurai sans doute l'occasion de le faire à la faveur d'autres travaux.

J'ajoute que le Šayḫ al-Mufīd emploie indistinctement pour les imāms les mots *ḥadīṯ*, *ḫabar*, et aussi *aṯar*, ce qui rend également caduque, au moins pour l'imamisme, la spécificité que l'on reconnaît souvent au mot *aṯar* dans le sunnisme.

Ces questions de terminologie sont irritantes dans la mesure où nous leur donnons une importance qu'elles n'ont sans doute pas dans l'esprit des auteurs musulmans anciens — je reconnais que les apparences sont contre moi et que je suis en train de le démontrer une fois de plus... Mais je crois tout de même utile d'attirer l'attention sur la fragilité des conclusions que nous sommes parfois tentés de tirer de ces distinctions trop cartésiennes.

On comprend d'ailleurs que les savants imamites n'aient pas éprouvé le besoin de distinguer à tout prix entre la parole des imāms et celle du Prophète, puisque les textes établissent catégoriquement l'identité de nature entre ces deux catégories de propos, qui, à la limite, sont eux-mêmes identiques à la Révélation. Rien n'est plus clair à cet égard qu'un propos de Ǧaʿfar al-Ṣādiq déclarant : « *Ḥadīṯī ḥadīṯ abī, wa-ḥadīṯ abī ḥadīṯ ǧaddī, wa-ḥadīṯ ǧaddī ḥadīṯ al-Ḥusayn*, etc., *wa-ḥadīṯ amīr al-mu'minīn ḥadīṯ Rasūl Allāh, wa-ḥadīṯ Rasūl Allāh qawl Allāh* » (*Kāfī*, p. 53).

On voit que, dans ces conditions, il est inutile de postuler la nécessité d'une terminologie nuancée.

Je voudrais dire maintenant un mot des imāms eux-mêmes, en tant que source de la tradition duodécimaine.

La première observation que je ferai, c'est qu'en guise d'introduction aux études imamites, un petit travail bien modeste s'impose : c'est la confection de fiches d'état civil exhaustives sur chacun des imāms. Il paraît à première vue aller de soi, mais je ne sache pas qu'il ait été fait systématiquement. Il se trouve, en effet, que les imāms ne sont pratiquement jamais cités que sous l'une de leurs *kunya*-s — car ils en ont souvent plusieurs — ou sous l'un de leurs nombreux surnoms. Or, les notices existantes ne donnent pas toujours ces renseignements. Il m'a fallu dépouiller al-Kulaynī pour découvrir l'identité de l'imām Abū Ibrāhīm ; je n'avais trouvé nulle part l'indication que c'est la plus rare des deux *kunya*-s de Mūsā al-Kāẓim, lequel est habituellement appelé Abū l-Ḥasan.

Il faut également savoir de science infuse qu'Abū l-Ḥasan II est ʿAlī al-Riḍā, qu'Abū l-Ḥasan III est ʿAlī al-Naqī, qu'al-ʿAbd al-Ṣāliḥ est encore Mūsā l-Kāẓim, etc.

Ce sont certes de petits inconvénients, et il faut sans doute un profane comme moi pour en être gêné et s'en irriter, mais je n'en suis pas moins résolu à épargner à d'autres chercheurs ce genre de devinette préjudicielle.

Lorsque j'ai pu identifier la source des *ḥadīṯ*-s rapportés dans les ouvrages en question, je me suis interrogé sur le rôle respectif de chaque imām dans l'élaboration de la doctrine. Même si l'on est tenté de dire « le rôle prêté à chaque imām », cela ne change rien au problème. Dans l'état actuel de mes recherches, je suis bien obligé de partir du principe que toutes ces données doivent bien refléter vaille que vaille une réalité que je n'ai guère le moyen de reconstituer autrement.

Je suis le premier à me méfier des statistiques en général, et dans les sciences humaines en particulier, mais je dois reconnaître qu'elles donnent dans certains cas des indications objectives, de nature à corriger la subjectivité de bien des jugements, à condition d'être dominées d'assez haut, et de n'être prises que comme ordre de grandeur.

Je me suis donc livré à des statistiques relatives à l'occurrence du nom des imāms dans nos textes, et je donnerai un échantillonnage des indications toutes provisoires que fournit ce décompte.

On s'aperçoit de cette façon que l'homme qui vient de très loin en tête dans l'élaboration des fondements de l'imamisme est Ǧaʿfar al-Ṣādiq, *alias* Abū ʿAbd Allāh, dont le nom garantit de 50 à 60 % des données traditionnelles. Vient ensuite Muḥammad al-Bāqir, autrement dit Abū Ǧaʿfar, avec environ 15 % ;

puis Mūsā al-Kāẓim, Abū l-Ḥasan, avec 5 à 10 % selon les ouvrages ; puis 'Alī al-Riḍā, avec 4 à 6 %, à égalité avec 'Alī b. Abī Ṭālib.

Les autres imāms interviennent pour une part insignifiante, de l'ordre de 1 % chacun. Al-Ḥasan et al-Ḥusayn n'apparaissent pratiquement jamais.

Au reste, en principe, il faudrait encore faire la part dans ces rapports de la proportion dans laquelle les imāms répercutent simplement l'enseignement de leurs prédécesseurs, et notamment du Prophète. En effet, le *ḥadīṯ* du Prophète n'intervient directement que pour 1 à 4 % de l'ensemble selon les ouvrages, mais il compte pour 12 à 16 % de l'enseignement de Ǧa'far al-Ṣādiq par exemple.

Ces données suggèrent quelques conclusions provisoires, qui sont autant de directions de recherche.

D'abord, il apparaît à l'évidence que la constitution du système doctrinal imamite est exactement contemporaine de celle des autres tendances théologico-juridiques de l'Islam : l'époque d'al-Bāqir, d'al-Ṣādiq et d'al-Kāẓim est celle de l'élaboration du *fiqh* sunnite et de la naissance du *kalām*.

La personnalité d'al-Ṣādiq, si on ne le savait déjà, apparaît de très loin comme la personnalité dominante du šī'isme imamite, et sans doute du šī'isme en général. La sublimation de sa science par l'artifice du *ǧafr* et autres *maṣāḥif* n'est bien évidemment que le reflet partisan d'un état de fait indubitable : cet homme a probablement été l'un des grands docteurs de son temps.

En second lieu, on peut se demander s'il n'est pas possible de déterminer une certaine spécificité dans les préoccupations des grands imāms à travers les textes : je ne suis pas loin de penser que l'un ou l'autre s'est trouvé amené à résoudre, pour des raisons d'opportunité ou de compétence particulière, tel problème précis de doctrine ou de dogme. C'est là une recherche qui pourrait donner des indications précises sur la personnalité des imāms sans doute, mais aussi par contrecoup sur l'histoire de la doctrine. Un indice précis n'est pas sans me confirmer dans cette impression, tout en établissant une présomption d'authenticité relative des grandes lignes de cette histoire : c'est que beaucoup de propos attribués à 'Alī al-Riḍā sont censés avoir fait l'objet de *fatwā*-s écrites, ce que justifie son éloignement par rapport à ses fidèles.

Parmi les propos attribués au Prophète, directement ou indirectement, ainsi éventuellement qu'à 'Alī, il y aurait lieu d'examiner quelle en est la part commune au sunnisme et au

šī'isme, et quelle en est la fraction originale. D'ores et déjà, après un examen relativement superficiel, il semble que nombre de *ḥadīṯ*-s de 'Alī se retrouvent dans les recueils d'al-Tirmiḏī et d'al-Nasā'ī, et que, d'autre part, c'est peut-être dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal que l'on retrouve le plus de propos du Prophète retenus dans le *ḥadīṯ* imamite ; et ce n'est pas là un des paradoxes les moins surprenants de cette étude.

C'est chez al-Kulaynī et chez al-Ṭūsī que j'ai recueilli le plus d'indications utiles relatives à l'*iḫtilāf* imamite. Le temps me manque pour exposer ici la méthodologie imamite, et ce serait d'ailleurs empiéter sur ce qui sera dit ici même. Au reste, ma documentation n'est pas complète, tant s'en faut, et je me contenterai de donner les quelques grandes idées que je crois pouvoir dégager, pour éclairer les problèmes d'*iḫtilāf* que j'aborderai ensuite.

A maintes reprises, les théoriciens affirment avec force que les deux seules sources de la loi sont le Coran, et ce qu'ils appellent eux aussi la *Sunna*, c'est-à-dire le *ḥadīṯ* du Prophète et des imāms, et ceci jusqu'à la fin des temps. Il est à noter que cette notion de *Sunna*, opposée à celle de *bid'a*, est tout aussi familière au šī'isme qu'au sunnisme.

Il s'ensuit que les autres grands critères des écoles sunnites sont, ou bien ignorés, ou bien tenus en suspicion.

L'*iǧmā'* n'est naturellement pas pris avec le sens technique qu'il a dans le sunnisme. L'*iǧmā'* imamite n'est admis comme preuve que dans la mesure où il englobe et transmet l'opinion de la *ḥuǧǧa*, c'est-à-dire de l'imām, et ceci par définition, puisque l'imām a raison contre tous.

Il reste que, dans ces limites, une certaine forme d'*iǧmā'* est admise, par exemple chez al-Mufīd, puisqu'il recommande, en cas de litige, de prendre en compte le *ḥadīṯ* qui est reconnu d'un commun accord *(muttafaq 'alā l-'amal bihi dūna l-āḫar)*, ou tout au moins transmis par le plus grand nombre.

Les critères subjectifs *(ra'y, qiyās*, voire parfois *iǧtihād)* sont bien entendu énergiquement rejetés. L'imām lui-même ne peut être supposé en faire usage. La pierre de touche est sans doute ici la condamnation par Mūsā l-Kāẓim d'Abū Ḥanīfa, dont on connaît cependant les relations sympathiques avec Ǧa'far al-Ṣādiq.

A ces critères subjectifs s'oppose, dans la terminologie imamite, le *'ilm*, c'est-à-dire la connaissance détenue par les imāms, et qui semble englober le *'aql*, lequel fait l'objet de longs développements chez al-Kulaynī.

Il s'ensuit de ces aperçus sur la méthodologie que l'*iḫtilāf* ne devrait virtuellement pas exister dans l'imamisme. En effet, celui-ci n'admet généralement pas l'erreur d'un imām ; seul Ibn Bābūyah affirme que les imāms peuvent être sujets au *sahw*, à l'inadvertance : Dieu les « fait oublier », afin qu'on sache qu'ils n'ont aucun caractère divin. Ibn Bābūyah s'attire d'ailleurs ainsi la réfutation énergique du Šayḫ al-Mufīd, qui l'accuse de retenir des traditions transmises par la *'āmma*, c'est-à-dire par le sunnisme.

Quoi qu'il en soit, force est bien aux docteurs imamites de reconnaître qu'ils ne sont pas à l'abri de l'*iḫtilāf*. A telle enseigne que le Šayḫ al-Mufīd déclare avoir composé un certain nombre de traités sur ce sujet ; les deux recueils d'al-Ṭūsī lui font par ailleurs une large place.

A une distance aussi courte que l'époque būyīde, la solidité de l'*isnād* ne présente pas la même importance que dans le sunnisme. Toutefois, al-Kulaynī et d'autres à sa suite n'en éprouvent pas moins le besoin de classer les transmetteurs. Selon al-Kulaynī :

— même le šī'isme n'est pas à l'abri, tant s'en faut, du *munāfiq*, du transmetteur hypocrite qui cherche à semer le trouble dans les esprits ;
— à plus forte raison connaît-il le *wāhim*, celui qui est dans l'erreur sans le savoir, c'est-à-dire celui qui ignore de bonne foi la vérité détenue par l'imām ; cette vérité peut d'ailleurs résider dans un fait d'abrogation ignoré du transmetteur, qui est dit alors *ḥāfiẓ al-mansūḫ*. Al-Kulaynī insiste beaucoup sur la notion de *nasḫ*, sur laquelle je reviendrai ;
— enfin, il existe des transmetteurs parfaits, sincères, fidèles et bien informés.

A la question de l'intégrité du *ḥadīṯ* est naturellement lié le problème de la *taqiyya*. J'y insisterai un peu, car il m'a paru assez piquant de constater qu'en dernière analyse la *taqiyya* pouvait être considérée comme un des principaux artifices de la méthodologie imamite en matière d'*iḫtilāf al-ḥadīṯ*.

Il est en effet extrêmement fréquent, notamment chez Abū Ǧa'far al-Ṭūsī, que tel propos contradictoire d'un autre soit dit *maḥmūl 'alā l-taqiyya*, c'est-à-dire justifié par la nécessité de ne pas se singulariser en milieu hostile. Les imāms ayant eux-mêmes été contraints au premier chef à la dissimulation tactique, il devient dès lors normal que soient assez souvent transmis de leur bouche des propos parfaitement contradictoires.

A ce point, il n'est pas facile de déceler les principes en fonction desquels les savants démêlent le vrai du faux. Je ne voudrais pas trop m'avancer, car cela demande un examen plus approfondi ; mais il semble que le critère le plus commun en ce cas soit le degré d'opposition avec l'usage de la *ʿāmma*, dans laquelle il faut voir la majorité sunnite. Presque toujours, en effet, un *ḥadīṯ* justifié par la *taqiyya* est accompagné d'un commentaire du genre : « *hāḏā ḫabar muwāfiq li-l-ʿāmma wa-lā naʿmalu bihi* » (c'est là un propos de tendance sunnite, auquel nous ne reconnaissons aucune valeur normative).

Mais les choses ne sont pas toujours aussi simples, car j'ai relevé au moins un cas où l'unanimité du *muwāfiq* et du *muḫālif* — c'est-à-dire du šīʿisme et du sunnisme — est considérée comme un indice d'authenticité.

Il est encore bien des points de la méthodologie imamite qu'il conviendrait d'examiner dans la perspective de l'*iḫtilāf*.

Ainsi le *nasḫ*, dont je parlais tout à l'heure, est bien entendu aussi commode dans le šīʿisme que dans le sunnisme. Il se distingue du *nasḫ* sunnite en ce que la hiérarchie du Coran et de la *Sunna* y est beaucoup plus stricte que dans ce dernier. En effet :

— le Coran est abrogé par lui-même et abroge la *Sunna* ;

— d'autre part, la *Sunna* est abrogée par elle-même, mais en aucun cas ne peut mettre en cause le texte coranique. En d'autres termes, l'imamisme paraît bien récuser formellement le principe « *al-Sunna qāḍiya ʿalā l-Kitāb* » qui, avec des interprétations plus ou moins catégoriques, est généralement retenu dans les écoles sunnites.

L'imamisme pratique la distinction méthodologique du *ʿāmm* et du *ḫāṣṣ* inaugurée par al-Šāfiʿi. Elle est valable tant pour le Coran que pour l' « ordre du Prophète », c'est-à-dire en fait pour l'ensemble des propos des imāms.

Enfin, le *ḥadīṯ al-aḥad* — autrement nommé *ṭuruq al-afrād* — est sujet à caution, mais ne peut être éliminé sans examen.

Telles sont les quelques indications que j'ai cru pouvoir rassembler à la lecture des grands recueils de *ḥadīṯ* imamite. Je ne saurais trop insister sur le caractère incomplet et provisoire des données que je viens de présenter. Je serais trop heureux si certains pouvaient me donner leur sentiment, au besoin en infirmant ou en précisant certains points, ce qui m'éviterait de m'engager sur de fausses pistes à l'occasion des travaux que je pourrais être amené à entreprendre sur ce sujet.

DISCUSSION

M. Brunschvig marque un certain désaccord avec le conférencier à propos de quelques points relevés dans la communication. Quant au graphisme compliqué, peut-être recèle-t-il un mystère ou un symbolisme, mais il n'est pas particulier à l'Imâmisme ; on le rencontre, par exemple, dans des ouvrages ḥanafites lithographiés. En ce qui concerne les statistiques avancées par M. Lecomte, M. Brunschvig s'interroge sur leur valeur ; il croit qu'il faudrait être prudent en la matière.

M. Lecomte. — Je prends acte.

M. Eliash. — Quel est le mode de transmission de la tradition suivi par les Shî'ites ?

M. Lecomte. — La tradition shî'ite du *ḥadîth* se transmet par l'intermédiaire des *imâms*, mais seulement dans une certaine proportion.

M. Naṣr. — A *ḥadîth, khabar* et *athar*, ajouter *riwâya*.

M. Henry Corbin croit pouvoir dire qu'il n'y a ni mystère, ni symbolisme, ni ésotérisme, ni *taqîyeh (taqiyya)*, dans les particularités graphiques qu'a signalées M. Lecomte. C'est simplement un fait d'écriture à la persane ; en persan, il arrive que des particules, préfixes ou suffixes, soient liées au mot, ou au contraire écrites séparément ; de même pour un nom propre composé, il arrive couramment que l'on écrive ce nom en un seul mot. Quant à la désignation des Imâms par leur surnom, elle n'offre pas de difficultés, toute confusion étant évitée du fait que le surnom est suivi de la salutation rituelle (*'alayhi's-salâm*, elle-même souvent écrite en abrégé). Les traductions persanes actuelles désignent en général les Imâms par leur chiffre : *Imâm-e yekom* (ou *Pîshvâ-ye yekom*), *dovvom*, *sovvom*, etc. Les commentaires illisibles en marge sont le fait des manuscrits ou de lithographies anciennes. En revanche, il existe des éditions bien lisibles. Quant à la différence dans le pourcentage des *ḥadîth* remontant respectivement à chacun des Imâms, il y en a peut-être une première raison assez simple : la différence dans la durée respective de la vie des Imâms. Les derniers des douze Imâms sont morts très jeunes, mais leurs *ḥadîth* ne font pas moins autorité que ceux des autres. N'oublions pas que, lorsqu'un shî'ite fait sien le mot *sunna*, c'est pour désigner le *corpus* intégral de ces traditions. Quand nos auteurs réfèrent aux théologiens sunnites, ils emploient couramment le mot *al-'awâmm* ou *al-'âmma*, les « théologiens du commun ». Aussi bien dans les *ḥadîth* composant les *Oṣûl al-Dîn*, les questions des disciples portent presque toujours sur le sens d'un verset qorânique, et le plus souvent les Imâms répondent en en donnant le sens *bâṭin*. Enfin, M. Corbin a été inquiété par deux choses. A un

moment donné, a été employé le terme de « théodicée », alors qu'on aurait simplement attendu le mot « théologie ». A quelle différenciation correspond exactement l'emploi de ces deux termes, lorsqu'il s'agit de la pensée shî'ite ? D'autre part, le mot d' « optimisme » a été prononcé. Ce mot est-il vraiment en parfaite consonance avec l'*ethos* shî'ite ? « Notre cause est difficile, pénible ; seuls peuvent l'assumer un ange du plus haut rang, un prophète envoyé ou un croyant dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi. » Ce propos du VIe Imâm a été répété de génération en génération.

M. Pellat. — Le terme *ḥadîth* n'était pas toujours équivalant à celui de *khabar*.

M. Lecomte. — Je le reconnais, mais à certaines époques et chez beaucoup d'auteurs, les deux termes sont équivalents.

VI

IMÂMISME ET LITTÉRATURE SOUS LES BÛYIDES

par Francesco GABRIELI

On a déjà maintes fois souligné que le xe siècle de notre ère (ive de l'hégire) faillit marquer le triomphe de l'hétérodoxie shi'ite au sein de l'Islam. A l'affaiblissement croissant du Califat de Baghdad, qui cesse désormais d'être la puissance centrale et directrice du monde musulman, correspond un peu partout l'avènement de dynasties ou de mouvements hétérodoxes, avec une largeur et une emprise inconcevables encore au siècle précédent : les Qarmates d'Arabie débordent en incursions meurtrières en Iraq et en Syrie, où des dynasties locales comme les Ḥamdânides se rallient elles-mêmes aux croyances shi'ites, en Ifrîqiya et ensuite en Egypte les Fatimides se dressent en puissance rivale de l'orthodoxie abbaside. Venant d'Orient enfin, les Iraniens Bûyides, eux aussi de confession shi'ite, arrivent à établir leur pouvoir au cœur même du Califat, et pendant plus d'un siècle (945-1055) réalisent cette diarchie paradoxale entre les Califes sunnites de la Maison d'Abbas et leurs « protecteurs » daylamites, dont le credo religieux et politique aurait à la rigueur exigé l'évincement des Abbasides au profit des Alides dans l'office de l'Imamat.

Il n'en fut point ainsi, comme on le sait, et le Califat abbaside devait poursuivre son existence tout le long du siècle bûyide, pour réaliser ensuite avec les Seldjoucides une autre diarchie qui, au moins, plaçait ses deux partenaires sur le même terrain de l'orthodoxie sunnite. Ce paradoxe s'explique en rappelant que « le siècle hétérodoxe » dont nous parlons présente toute une série de positions et de nuances différentes, soit au point de vue idéologique, soit politique, pour ce qui a trait au problème de l'Imamat. Il y a là un extrémisme carmate, ismaïlien, fatimide

(on sait la peine que les hérésiologues et les historiens se sont donnée pour établir des rapports exacts entre cet extrémisme qui s'érige nettement en rival et ennemi ouvert des Califes de Baghdad, ces différentes dénominations et les puissances politiques qu'elles représentent). Mais il y a aussi ceux que Massignon a appelé les « Shiʿites conservateurs », comme ces Ḥamdânides de Syrie et Mésopotamie « dont les aspirations légitimistes toutes platoniques s'accommodaient avec les riches prébendes et le service de la dynastie sunnite des Abbasides » (1). Quant aux Bûyides eux-mêmes, il ne s'agit plus évidemment des services à rendre par eux, récompensés par l'argent et les honneurs, à la dynastie califale, mais plutôt de ceux qu'ils pouvaient tirer, eux, ces soudards poussés par la fortune aux premiers rangs de l'émiettement politique dans les régions orientales du Califat, de l'auguste institution se survivant encore à Baghdad, et jouissant encore d'un prestige religieux et moral qu'il eût été malaisé de contrecarrer (2). Aussi la politique bûyide à l'égard des Abbasides a-t-elle été le fruit d'un compromis entre les sympathies, voire même les convictions shiʿites de ces princes iraniens, et l'opportunité politique qui leur conseilla de ménager les Califes et la majorité sunnite de la population iraquienne et même de l'Iran, où les Bûyides s'étaient taillé leurs domaines. On n'a, que je sache, aucun élément qui nous laisse voir une persécution et une propagande violente de la part de la Shîʿa contre les Sunnites dans les Etats bûyides. Un passage très curieux de Hamadhânî, au contraire, arrive à nous présenter Aḍud ad-dawla menaçant les habitants shiʿites de Qumm et de Kûfa de les traiter en infidèles s'ils se refusaient d'accomplir en ramaḍan la *Ṣalât at-tarâwîḥ*, notoirement délaissée par les Rawâfiḍ (3). Il ne fait pas de doute, d'autre part, que l'élément shiʿite en Perse et surtout en Iraq n'ait profité du *tashayyuʿ* bûyide pour consolider sa position, pour accroître son influence sociale, économique et religieuse (on doit aux Bûyides l'introduction à Baghdad des fêtes shiʿites de l'ʿAshûra et du Ghadîr Khumm, ainsi que des honneurs aux tombeaux alides à Kûfa et à Kerbelâ) (4). Somme toute, le Shiʿisme modéré ou imamite, sans

(1) L. MASSIGNON, *Opera minora*, I, 493.
(2) Sur les Bûyides, voir l'article de Cl. CAHEN, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., I, 1390-1397. A y ajouter maintenant, H. BUSSE, *Die Buyiden und das Chalifat*, Beirut, 1969.
(3) HAMADHĀNĪ, *Rasāʾil*, n. 167 (Beirut, 1890), 423-424 : *thumma faraḍa l-ǧizyata ʿalaihim aw yuqīmū t-tarāwīḥ*. Tout le passage souligne l'opiniâtreté de ces Rawāfiḍ contre lesquels se heurta la puissance de ʿAḍud ad-dawla.
(4) A. MEZ, *Die Renaissance des Islams*, 65-67.

s'élever au rang de confession d'Etat et tout en gardant sa position minoritaire, devient en Iraq, sous les Bûyides, une doctrine à la mode, où trempent sous la réserve du *tashayyu' ḥasan* bien des esprits cultivés ; tandis que de puissantes coteries marchandes, financières et bureaucratiques poursuivent à al-Karkh, dans la *dâr al-mamlaka* et jusque dans les palais califiens, cette activité et ces intrigues étudiées pour le IIIe siècle de l'hégire par Massignon (1). La domination daylamite en Iraq, dans la situation toute particulière que nous venons de rappeler, nous apparaît comme l'élément catalyseur des différents courants shi'ites, en deçà de l'extrémisme ismaïlien qui, cependant, devait lui aussi séduire bien des personnalités de marque : mais embrasser les idées et les programmes ismaïlites eût signifié se placer en dehors de cette société iraquienne, où la dynastie bénite côtoyait ses « maires de palais » filo-alides, en faisant avec eux front commun aux anti-Califes du Caire. C'est dans ce climat ambigu, éclectique et de tolérance pratique, interrompue çà et là par les échauffourées et les bagarres enregistrées par les chroniqueurs, que se déroule le siècle bûyide en Iraq : si l'Empire musulman est désormais détraqué et morcelé, la civilisation qui en est issue bat encore son plein, dans ce qu'on a appelé à juste titre (pourvu qu'on l'entende au juste sens du mot) la Renaissance de l'Islam. On ne peut se soustraire à l'impression que cet épanouissement culturel hors de pair, qui marque justement le siècle dont nous parlons, est lié à cette liberté et tolérance relatives dont Sunna et Shi'a profitèrent ensemble sous la diarchie bûyide-abbaside. Le but de notre communication est d'en chercher les reflets dans la littérature, en n'oubliant pas qu'en dehors de l'imamisme modéré tout un autre courant fécond se déverse dans la culture islamique de la part du shi'isme fatimide et ismaïlien.

La littérature où nous allons chercher des traces et des échos de l'imamisme à l'époque bûyide ne comprend pas évidemment la théologie, l'hérésiographie, et en général les sciences religieuses, qui, dans cette période, connaissent un nouvel et puissant essor (qu'il nous suffise de rappeler, à peine ici, dans notre xe siècle et dans le domaine de l'imamisme, l'œuvre théologique d'Ibn Bâbuye et d'al-Kulînî dont on a déjà si souvent parlé dans ce colloque). Ce que nous allons plutôt envisager, c'est la littérature

(1) Qu'il nous suffise de rappeler ici ses deux études : « Les origines shiites de la famille vizirale des Banû l-Furât », et « Recherches sur les Shiites extrémistes à Baghdad à la fin du IIIe siècle de l'hégire », toutes les deux maintenant in *Opera minora*, I, 484-487 et 523-526.

au sens restreint du mot, la poésie, la prose artistique, l'*adab* qui connurent également dans notre période une floraison si brillante. Les noms des poètes et des littérateurs du IVe siècle de l'hégire se pressent en foule à notre mémoire, bien que leur nombre même et la richesse de leurs œuvres posent un obstacle considérable à notre recherche : il y aurait besoin en effet de lectures et de recoupages innombrables pour brosser un tableau à ce sujet qui pût se dire exhaustif, ce que nous n'avons eu aucunement le temps ni la prétention de faire pour notre modeste rapport. Nous nous bornerons donc à rappeler certains faits bien connus, en y ajoutant le résultat de quelques coups de sonde que nous avons essayés exprès pour l'accomplissement de notre tâche.

La Shi'a n'avait pas attendu l'avènement des Bûyides pour gagner les sympathies de l'élite culturelle et scientifique de l'Iraq au IVe siècle : encore en 313 (925), Abû l-Faraǧ al-Iṣfahânî, ce rejeton des Marwanides à qui son origine omayyade n'empêchait pas la dévotion à l'Ahl al-Bait, recueillait dans ses *Maqâtil aṭ-Tâlibiyyîn* les fastes du long martyrologue alide. Son *Kitâb al-Aghânî*, cette œuvre maîtresse de l'*adab* abbaside, fut dédié, on le sait bien, au shi'ite Saif ad-dawla ; on ne saurait certes affirmer qu'elle ait été conçue dans un esprit shi'ite, et cependant Goldziher parvint à y déceler, dans la masse énorme de ses renseignements, la confirmation du *tashayyu'* d'ailleurs bien attesté de l'auteur (1). De même hors de doute sont les sympathies shi'ites de l'autre grand compilateur et bibliographe du IVe siècle : Ibn an-Nadîm, bien que son *Fihrist*, non moins précieux pour l'hérésiologie que pour tant d'autres domaines, affiche à cet égard une froide objectivité (2). Dans le champ de la prose ornée, des Maqâmât et de l'épistolographie, nous avons vainement cherché quelques détails significatifs dans l'œuvre la plus célèbre de Hamadhânî et de Ḥarîrî, et c'est seulement dans les *Rasâ'il* du premier que nous avons rencontré un intéressant témoignage de l'attitude de l'auteur, d'abord shi'ite, selon Blachère, puis passé au sunnisme (3), et de la diffusion de la Shi'a en Iraq et en Perse de son temps. Dans sa *risâla* no 167,

(1) GOLDZIHER, in *ZDMG*, 50, 123 (il s'agit du passage *Agh.* XIX, 54, 20-25, où al-Iṣfahânî avoue son embarras devant la tradition de la bénédiction du Prophète à la famille d'Asad ibn Kurz, qui fut ensuite partisan de Mu'āwiya, se battit à Ṣiffīn et travailla contre le parti alide). Le *tashayyu'* de l'auteur de l'*Aghānī* était d'ailleurs bien connu : cf. ranūkhī en ibn Khallikān, n. 413 et introduction à la 3e éd. de l'*Aghānī*, I, 22 (témoignages d'ibn Shākir et ibn al-Athīr).
(2) GOLDZIHER, in *ZDMG*, 36, 278.
(3) *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., III, 108-109.

Hamadhânî en effet donne des détails assez curieux (entre autres, celui dont nous avons déjà parlé sur les Shi'ites, extrémistes faut-il bien supposer, de Qumm et de Kûfa contre lesquels aurait procédé 'Aḍud ad-Dawla), sur la diffusion des idées shi'ites à Harât, à Nîsâbûr, au Qohistân, et tout cela dans un esprit nettement hostile, ce qui ferait juger cette *risâla* assez tardive, si l'on acceptait la conversion dont parle Blachère. Et aux Shi'ites de Nîsâbûr est adressée une épître de consolation du grand épistolier al-Khuwârizmî, celui-ci franchement partisan des Alides, qui peut être définie un résumé des griefs et des deuils de l'Ahl al-bait vis-à-vis des Omayyades et des Abbasides (1). La position shi'ite d'al-Khuwârizmî est tout à fait modérée, et on pourrait la qualifier de typiquement imamienne : à la fin de son épître, dont le but est de consoler la communauté shi'ite de Nîsâbûr des persécutions d'un gouverneur farouchement sunnite, il demande à Dieu de garder ses fidèles de tout excès hérétique et de tout fanatisme, en nommant expressément parmi ces aberrations le *ghuluww fî t-tashayyu' karkhî*, l'extrémisme des Shi'ites du Karkh à Baghdad. Une série de nuances idéologiques et pratiques séparait donc et même opposait les uns aux autres les partisans des Alides, en permettant aux modérés de rester à leur aise même dans un milieu sunnite, et en leur faisant rejeter les attitudes outrées des *ghulât*.

Dans le domaine de la poésie, on chercherait vainement au IVe siècle un porte-parole illustre du shi'isme imamite comme les siècles précédents avaient connu un Kumait et un Di'bil. La figure la plus marquante d'un poète alide est sans doute dans le milieu baghdadien de cette époque le Sharîf ar-Raḍî (ou ar-Riḍâ), sur lequel nous avons de belles pages de Mez, et une étude biographique très fouillée de Mme Veccia Vaglieri (2). Ce sympathique personnage, fier de sa descendance shérifienne et de sa charge de *naqîb al-ashrâf* dans la capitale (ce qui ne l'empêcha pas de revêtir les robes noires, à la couleur officielle des Abbasides), est lui aussi un représentant typique de cette Shi'a conservatrice, s'accommodant avec les autorités sunnites, voire ces mêmes Califes qui avaient sacrifié à la raison d'Etat tant de membres de l'Ahl al-bait. Son divan riche en élégies pour des Ashrâf non moins que pour des princes, des fonctionnaires et courtisans abbasides, n'est rien moins que celui d'un

(1) KHUWÂRIZMÎ, *Rasâ'il* (Le Caire, 1301 h), 121-130.

(2) MEZ, *Renaissance*, 261-264 ; L. VECCIA VAGLIERI, « Sul Nahǧ al-balāǧah e sul suo compilatore aš-Šarīf ar-Raḍī », in *Annali Istituto Orientale di Napoli*, n. s., VIII (1958), 1-46.

ghâlî ou d'un révolutionnaire. Et sa contribution la plus importante à la mémoire et au culte de Ali reste la compilation de ce recueil alide du *Nahǧ al-Balâgha*, *khuṭbas* et épîtres à l'authenticité douteuse attribuées au quatrième Calife, qui eut tant de succès dans le monde des belles-lettres, de la parénèse et de l'*adab*, bien plus que dans celui de la controverse politique et religieuse. Mme Veccia Vaglieri, qui est convaincue en général de l'authenticité de ces pièces, reconnaît cependant elle-même que leur choix semble avoir été guidé par des motifs éthiques et rhétoriques bien plus que polémiques et religieux (1). Le fin littérateur alide du IVe siècle voulut, par cet ouvrage, bâtir un monument à son illustre aïeul en tant qu'homme pieux, bon orateur et forgeur de *ḥikam* en excellent arabe, et non point le dresser comme une revendication politique contre un milieu (justement cette diarchie bûyide-abbaside dont nous avons parlé), avec lequel il s'accommodait parfaitement.

Pour sortir de ce souple *tashayyu'* modéré et possibiliste, dont nous venons de voir le représentant au sein même de l'Ahl al-bait en Iraq, il faudrait en effet quitter le terrain même de l'imamisme et se hasarder dans les régions de l'extrémisme carmathe ou ismailien. C'est là que nous pourrions rencontrer, si l'on acceptait les remarques toujours suggestives mais parfois trop subtiles de Louis Massignon, le plus grand poète arabe du siècle, al-Mutanabbî. En préparant cette communication, j'ai repris en main le divan du poète de ma jeunesse, auquel dans mes anciennes études j'avais cru, contre Kračkovskij, devoir nier toute complication intellectuelle et philosophique, ne voyant en lui que le poète, et pas toujours le grand poète, et le courtisan en quête de cadeaux (2). Je reste somme toute de cet avis, mais je dois avouer que certaines remarques de Massignon m'ont fait réfléchir, pour ce qui a trait à la formation de jeunesse du poète, au milieu shi'ite de Kûfa où il est né, à l'ambiance hétérodoxe de Syrie où se passa son aventure de « soi-disant Prophète » à laquelle il doit son surnom. Après le livre de Blachère et les pages pénétrantes de Massignon (3), je crois indéniable quelque influence qarmate sur sa formation (qu'on se souvienne, au point de vue historique, son allusion au massacre des pèlerins à La Mekke par le qarmate Abû Ṭâhir, le sheikh « qui considère

(1) VECCIA VAGLIERI, cit., 5-6.
(2) F. GABRIELI, « Studi sulla poesia di al-Mutanabbi », in *Rendiconti Lincei*, s. 6, III (1927), 22-34.
(3) R. BLACHÈRE, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbi*, Paris, 1935, 71-72; L. MASSIGNON, « Mutanabbi devant le siècle ismailien de l'Islam », in *Mémoires Institut Français de Damas*, 1936, maintenant in *Opera minora*, I, 488-498.

comme vaines les cinq prières canoniques, et trouve licite de verser le sang des Pèlerins dans le Sanctuaire » (1), une influence dont les traces percent encore çà et là dans ses vers (la *mubâlagha* où est nommé Lazare, signalée par Massignon, m'a surtout frappé). Mais je suis toujours convaincu que ces éléments, absorbés par le poète dans sa jeunesse, n'ont joué qu'un rôle tout à fait secondaire dans son développement intellectuel et dans sa carrière de littérateur et rhétoricien consommé, d'artiste de la phrase, et de solliciteur souvent assez effronté. Bien qu'il ait frayé tout le long de sa vie avec des milieux hétérodoxes (sa ville natale, les Kalb en désert de Syrie, les Ḥamdânides, et enfin le plus grand des émirs bûyides, Aḍud ad-Dawla lui-même), il serait difficile de déceler dans son divan des références et des allusions concrètes aux croyances shi'ites (en dehors des éléments qarmates signalés ou plutôt soupçonnés par Massignon). Même ses *'Aḍudiyyât*, dernier groupe de ses qasides, adressées au maître de Shiraz et de Baghdad (et où brille le dernier joyau du divan, la *qaṣida* de Shi'b Bawwân) (2), pourraient s'appliquer à quel que ce soit des dignitaires abbasides et en général sunnites, et les principes imamites de son *mamdûḥ* ne semblent y jouer aucun rôle. Cela me paraît bien s'accorder avec la personnalité du poète, qui visait à éblouir et à flatter son public, et en premier lieu son mécène, avec des images et des hyperboles boursouflées, plutôt qu'à ne faire de la propagande idéologique ; et aussi avec le caractère modéré de l'imâmisme bûyide qui ne tenait pas évidemment à ce qu'on affichât dans le champ littéraire des dévotions et des solidarités réservées au domaine théologique et en général religieux, qui, en un mot, n'exigeait point une poésie et une littérature « engagées ».

La profondeur de pensée et l'engagement philosophique qui, à notre avis, font défaut en Mutanabbî, on les retrouve, bien sûr, chez le maître aveugle de Ma'arra, que Kračkovskij crut pouvoir mettre à cet égard sur le même plan du « faux Prophète » (3). Ce qui, chez Mutanabbî, ne fut qu'un *zukhruf*, un enjolivement de parade dans ses *madîḥ* et son *dhamm az-zamân*, constitua, on le sait bien, le tourment de la vie pour Abû-l-'Alâ', qui le déversa dans ses amères *Luzûmiyyât*. Mais pour rester à notre sujet, et autant qu'il nous est permis d'en juger par un examen cursif de l'œuvre d'al-Ma'arrî, ni l'imâmisme ni d'autres croyances shî'ites ne s'y reflètent d'une façon qui nous le montre

(1) Divan 57, vv. 22-23, Dieterici.
(2) Divan 759-807, Dieterici (la *qaṣīda* de Shi'b Bawwān, 766).
(3) J. Kračkovskij, *Mutanabbi i Abu l-'Ala*, Saint-Pétersbourg, 1909.

rallié à cette hétérodoxie : l'hétérodoxie était chez lui plus radicale et profonde pour se satisfaire des grandes divisions historiques au sein de l'Islam, et le penseur qui a dicté les vers célèbres sur la relativité de toutes les religions révélées et sur l'affolement de l'homme devant le mystère de l'univers ne pouvait certainement pas trouver son repos dans la dogmatique et la piété shî'ite, bien ancrées toutes les deux dans l'histoire de sa foi maternelle. Aussi nous fait-il défaut, que je sache, dans l'œuvre de Ma'arri, toute prise de position à l'égard des différends entre sunnisme et shî'isme, et en particulier sur l'imamisme des Bûyides, que cependant il devait avoir bien connu lors de son séjour à Baghdad. Ses doutes, ses critiques vont bien au-delà de l'*ikhtilâf al-madhâhib*, en touchant à la racine même de toute confession religieuse positive ; ni dans les badinages et les railleries de la *Risâlat al-Ghufrân* peut-on déceler quelque partialité pour ou contre les tenants shî'ites. Abû-l-'Alâ' a dû connaître d'innombrables correspondants shî'ites, du *Dâ'î ad-du'ât* de sa polémique végétarienne à ce pèlerin persan, Nâṣir-i Khusrev, qui le visita au cours de son pèlerinage, d'où il devait rentrer gagné à l'ismaïlisme des Fatimides. Mais il ne semble pas avoir pris position, et pour cause, dans les débats entre Sunna et Shî'a en son temps, ni rien avoir versé à leur dossier, si ce n'est son triste sourire désabusé.

Une foule d'autres personnages serait encore à examiner ici, pour glaner quelques additions à notre modeste bilan : Miskawaih, le fonctionnaire et historien de l'éclipse abbaside, qui a si bien connu ses maîtres bûyides et a su les juger avec une si honnête impartialité ; Tanûkhî et Tawḥîdî, les deux grands prosateurs du xe siècle, qui nous ont brossé un si riche tableau de leur milieu intellectuel et social ; Tha'âlibi, le savant et spirituel anthologiste, et les deux vizirs bûyides, Ibn al-'Amîd et Ibn 'Abbâd, contre lesquels se dirigea la satire venimeuse de Tawḥîdî. Tous ces hommes semblent bien avoir côtoyé l'imâmisme sans y tremper, ou en se bornant parfois à une vague sympathie, pour des raisons politiques et religieuses, qui leur permît de ne pas quitter le terrain de la *ǧamâ'a* sunnite. Nous pouvons conclure cet aperçu bien sommaire en constatant que « le siècle shî'ite » éveilla des échos et des sympathies même dans la littérature, mais que ces sympathies restèrent somme toute vagues et sans élan dans le domaine imâmite, assez modéré et tolérant, tandis qu'elles flambèrent et s'épanouirent au niveau de l'extrémisme shî'ite, en dehors de l'Iraq et de la Baghdad des Abbasides : les Ibn Hânî al-Andalusî, les Nâṣir-i Khusrev, d'autres obscurs

propagandistes ismailiens tels que l'auteur de la *Qaṣîda ṣûriyya* naguère éditée, seront, eux, les véritables porte-parole de l'aile extrême de la Shî'a au IVe siècle de l'hégire ; mais avec eux, nous débordons du cadre de notre sujet, qui se borne à l'expérience bûyide. Comme partout dans l'histoire, les modérés ici échoueront, et la réaction sunnite et seldjoucide du siècle suivant balaiera l'imâmisme bûyide en Iraq et en Perse, tout en poursuivant son dur combat contre l'extrémisme ismailien.

DISCUSSION

M. CERULLI. — L'influence de la culture persane à l'époque des Bûyides ne se limite pas à l'Iran et à l'Irak ; elle eut des prolongements en Afrique Orientale et particulièrement en Somalie où, selon les traditions historiques locales, des réfugiés du golfe Persique au xe siècle (probablement au moment de la répression du mouvement qarmate), fondèrent, entre autres villes, la ville de Mogadiscio. De plus, quelques siècles plus tard, les mosquées de Somalie, du Kenya et de l'actuelle Tanzanie furent édifiées par des Persans et non par des architectes arabes ayant subi l'influence de l'art persan. Une inscription de la mosquée de Mogadiscio, portant le nom spécifiquement persan de Shîrâzî, confirme cette thèse.

M. NAṢR. — L'application du terme « hétérodoxe » au shî'isme est impropre. Le fait que la majorité des Musulmans est orthodoxe ne peut justifier cette appellation, puisque les shî'ites ne se posent pas en réformateurs. Aussi, faudrait-il reconsidérer l'emploi de ce terme.

M. GABRIELI. — L'emploi de ce terme est justifié par les statistiques. Il est de coutume d'appeler la majorité orthodoxe et la minorité hétérodoxe.

M. CORBIN demande s'il ne conviendrait pas d'apporter une réserve très prudente dans l'emploi de ces termes. Car enfin, on ne peut pas identifier simplement orthodoxie et majorité, hétérodoxie et minorité. Dans l'histoire du christianisme, au cours de la période postnicéenne, il est arrivé, à Constantinople même, que les « orthodoxes » soient la minorité. Les statistiques sont donc hors de cause. Il est tout à fait étrange non seulement pour un Iranien shî'ite, mais pour tout chercheur s'occupant de sciences religieuses sur place, en Iran, d'apprendre par une publication occidentale qu'il s'occupe d' « hétérodoxie ».

M. PELLAT. — La part de l'imâmisme dans la littérature sous les Bûyides n'est pas nette. Je ne vois pas de grands poètes ou encore des *udabâ'* célèbres défendre l'imâmisme. S'il est vrai que l'on décèle quelques tendances shî'ites chez de nombreux poètes, cela ne constitue pas pour autant une véritable inspiration originale.

M. GABRIELI. — Il est exact que l'imâmisme n'a pas connu de grands poètes, du moins en langue arabe.

VII

LE PROBLÈME DU SHĪʿISME DANS L'ASIE MINEURE TURQUE PRÉOTTOMANE

par CLAUDE CAHEN

Il est bien connu que le régime du grand Empire seldjuqide se caractérise d'une manière générale par une politique (que continueront ses épigones en l'étendant à la Syrie et à l'Egypte même) de réaction vigoureuse contre le pluralisme confessionnel à l'intérieur de l'Islam qui avait marqué les siècles précédents, et par le renforcement de l'orthodoxie, surtout sous la forme hanéfite qui était celle à laquelle avaient été initiés les chefs turcs d'Asie centrale lors de leur conversion à leur religion nouvelle. Quelques nuances individuelles que l'on puisse évidemment découvrir à l'intérieur de ce tableau, il ne peut être contesté dans son ensemble. Cependant, les savants qui se sont occupés du cas autonome de l'Asie Mineure dans la période qui s'étend entre le régime seldjuqide proprement dit et l'unification ottomane ont, en général, souligné au contraire le rôle qu'y a selon eux joué le shîʿisme sous diverses formes (1), et cette opinion paraît renforcée par le fait bien connu des échos trouvés encore à la fin du xvᵉ et au début du xvıᵉ siècle en plein Empire ottoman, du moins dans ses provinces d'Asie Mineure, par la propagande séfévide. Il y a donc un problème, ou plutôt un ensemble de problèmes, concernant les conditions, la chronologie, le degré, la nature de la pénétration du shîʿisme en Asie Mineure. L'étude en est difficile en raison de l'insuffisance de la documentation, qui est à la fois maigre, dispersée, tardive et, pour cette dernière

(1) Par exemple M. F. Köprülü, *Les origines de l'Empire ottoman* (résumant d'autres travaux de lui-même, 121) ; A. Sohrweide, « Der Sieg der Şafawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Shiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert », in *Der Islam*, 41, 1965, 102. Ni l'un ni l'autre auteur ne s'étend en détail sur la question, mais l'un et l'autre paraissent implicitement persuadés qu'il y a pour ainsi dire contamination du shîʿisme et des traditions chamanistes.

raison, déformée en fonction de préoccupations d'autres âges. Voici néanmoins quelques considérations destinées moins à proposer un dessin général, qui serait prématuré, qu'à clarifier quelques positions de problèmes.

Au cours de divers travaux anciens ou récents, je pense avoir établi que les premiers Seldjuqides d'Asie Mineure, bien que parents de ceux d'Iran, leur étaient politiquement opposés, et n'avaient même pas hésité à conclure une alliance momentanée avec les Califes Fatimides d'Egypte, qui se réclamaient de l'ismā'īlisme (1). Il serait néanmoins imprudent, à ce stade, de voir dans cette conduite autre chose qu'une combinaison politique, et d'imaginer aucune propagande ismā'īlienne dans les milieux turcomans juste immigrés en Asie Mineure. De même, lorsque quelques années plus tard Sulayman b. Qutlumush s'empara de Tarse sur la côte cilicienne, et qu'il demanda aux princes-cadis shî'ites duodécimains de Tripoli en Syrie de lui envoyer un cadi (2) : politiquement, il lui était alors difficile d'en demander à Alep ou à Damas, qui étaient aux mains de rivaux, et Tripoli, centre naval actif, était plus proche que Le Caire, avec laquelle nous ignorons ce qu'étaient devenus ses rapports ; que l'envoi du cadi shî'ite ait eu ou non quelque conséquence à Tarse, dont la population musulmane, après plus d'un siècle de domination byzantine, était très faible, cela ne peut avoir d'importance, puisque la ville, au bout de douze ans, retomba aux mains des Croisés, et que rien n'indique que le cadi arabe ait pu étendre son influence au-delà de Tarse sur les milieux turcs non arabisés. De certains princes seldjukides ultérieurs, plus acculturés, on nous dit qu'ils étaient enclins à « philosopher » (3), mais jamais qu'ils aient été ni shî'ites ordinaires, ni soumis à l'influence d'une quelconque propagande isma'ilienne. Le shî'isme duodécimain, au XII^e siècle, était en Orient réduit à la défensive. Quant aux Isma'iliens, si nous sommes, au XII^e siècle, en un moment où le régime fatimide religieusement et politiquement s'essouffle, en revanche une propagande nouvelle se développe alors avec un dynamisme extraordinaire, celle des « Assassins » d'Alamut et de Maṣyāf, qui influencent fortement, en raison de l'appui politique qu'ils leur procurent, des princes turcs voisins de l'Asie Mineure,

(1) Cl. Cahen, « La première pénétration turque en Asie Mineure », dans *Byzantion*, XVI, 1948, pp. 35-36 ; cf. du même, « Qutlumush et ses fils avant l'Asie Mineure », dans *Der Islam*, XL, 1943, et *Preottoman Turkey*, Londres, 1968.
(2) *Première Pénétration*, p. 45.
(3) L'un d'eux entretint de bons rapports avec Suhrawardī (Maqtūl).

comme ceux d'Alep ou d'Amid/Diyar Bekir (1). La différence avec l'Asie Mineure propre est sans doute, en dehors du conditionnement politique, que ces princes, régnant en milieu musulman traditionnel, pouvaient être abordés par des gens ignorant le turc, ce qui, en milieu turcoman, était certainement beaucoup plus difficile ; et sans doute les Assassins, tendus vers la lutte contre les dominations orthodoxes et fatimides, étaient-ils indifférents à ce qui se passait en un territoire encore à peine considéré comme intégré au domaine de l'Islam. Au XIII[e] siècle, les Seldjukides de Rūm noueront des rapports diplomatiques avec le Grand Maître d'Alamut, mais justement en un moment où celui-ci, qualifié pour cette raison de « nouveau musulman » (2), aura admis une certaine forme d'allégeance envers le Califat abbaside tel que le concevait le Calife al-Nâṣir (3), que nous allons retrouver dans un moment. Au XIII[e] siècle, antérieurement à l'assaut mongol, il n'y a pas de doute que les Seldjukides de Rūm, seuls héritiers du nom après la disparition des autres branches de leur famille en Iran et dans le monde arabe, se poseront en continuateurs de leur politique, c'est-à-dire, aussi, en sunnites (4) ; le plus qu'on puisse admettre est que, n'ayant pas à affronter les adversaires qu'avaient rencontrés les dynasties défuntes, ils ne mettent probablement pas dans ce sunnisme la même insistance orthodoxe combative que ces dernières y avaient mise. Nous reviendrons sur cette question. Naturellement, cela n'exclut pas qu'une propagande shî'ite d'espèce ou autre ait pu se faire jour chez leurs sujets, mais je n'en ai relevé jusqu'ici qu'un unique témoignage formel, d'ailleurs inédit : l'écrivain al-Djawbarī, qui nous a raconté ses souvenirs de chef de baladins et de charlatans, dit incidemment qu'en pays de Rūm, spécialement en un lieu malheureusement non identifiable et de toute façon peu important, il y a intérêt, vu le caractère shî'ite de la clientèle, à jouer les réincarnations de 'Alī ou de quelque autre 'Alide (5) : ce qui ne suggère pas un milieu de haute culture.

(1) Cl. CAHEN, *La Syrie du Nord au temps des Croisades*, 1940, *passim* ; ID., « Le Diyar Bakr au temps des premiers Urtukides », dans *Journal asiatique*, 1935 ; *Encyclopédie de l'Islam*, article « Inalides » (2[e] éd.).

(2) Ibn Bibi, éd. Ergin, 357, 429 (abrégé Houtsma 149 et 188, trad. Duda, 149 et 197) ; Osman TURAN, *Türkiye Selçuklularī hakkīnda resmi vesikalar*, 107.

(3) Sur cette personnalité remarquable, voir provisoirement l'article de l'*EI*, 1.

(4) *Preottoman Turkey*, 248 sq.

(5) *ZDMG*, XX, p. 485 sq.

On pourrait penser que l'établissement du protectorat mongol allait changer les choses. Les Mongols, jusqu'à la fin du XIIIe siècle, restaient étrangers à l'Islam et, dans la mesure où il leur fallait bien compter avec l'Islam de la grosse majorité de leurs sujets, enclins compréhensiblement à s'appuyer sur ceux qui avaient eu à se plaindre des dominations sunnites antérieures, donc sur les shî'ites : qu'il suffise de rappeler, en Iran, Naṣīr al-dīn Ṭūsī, et, en Iraq, l'école de Ḥilla, avec Djamāl al-dīn al-Ḥillī, le grand codificateur des doctrines religieuses et juridiques du shî'isme duodécimain. Plus tard, l'un des derniers souverains mongols d'Iran, Oldjaytu, devait lui-même être shî'ite. Il n'y a pas à douter que le shî'isme ait profité de la domination mongole. La destruction du Califat de Bagdad avait pu également y contribuer, personne dans le domaine soumis aux Mongols n'ayant pris au sérieux la reconstitution d'un Califat par les Mamluks au Caire. Il faut néanmoins se garder d'exagérer tous ces faits. Les grands ministres des premiers ilkhāns, Djuwaynī et Rashīd al-dīn, étaient sunnites, et les deux premiers souverains mongols à avoir été musulmans, Aḥmad et Gāzān, l'étaient également, bien que, le second au moins, avec tolérance (1). La majorité des Iraniens l'étaient encore, y compris les ancêtres des Séfévides. De toute façon, pour l'Asie Mineure, nous n'avons aucun témoignage d'une action mongole en faveur du shî'isme. L'homme qui jouit là pendant vingt ans de leur confiance, le Pervāneh Mu'īn al-Dīn Sulaymān, était sunnite, et le fait que son vizir, 'Alī b. Ḥusayn, ait porté ces noms à tonalité shî'ite ne suffit pas à nous le montrer comme effectivement shî'ite. Les grands hommes influents sur la culture urbaine anatolienne de leur temps, Djalāl al-dīn Rūmī (2) et Ṣadr al-dīn Qonevi, étaient ou se considéraient, à leur manière, comme sunnites. Certains Mongols, établis en Asie Mineure, avaient peut-être emprunté au shî'isme en Iran l'idée du Mahdī que l'un d'eux, Timurtash, prétendit être (3), mais rien n'indique qu'à cet égard sa propagande ait eu aucun succès, ni que rien en tout cas en soit resté.

Cependant, le plus important à remarquer, dans cette période en Iran, n'est peut-être pas le redressement de l'Islam shî'ite sous des formes autonomes, mais le mouvement qui se produit, par l'intermédiaire de divers milieux mystiques, d'une sorte de shî'itisation intérieure du sunnisme. Le regretté Marian Molé

(1) B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, 3e éd., 1968, p. 167 sq.
(2) Voir *infra*, p. 119, n. 2.
(3) Spuler, *op. cit.*, p. 124 ; *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., article « Cupan/Coban ».

l'a très bien montré dans le cas des Kubrāwī (1) : il s'agit d'un ordre qui, certes, comme tous les ordres mystiques, est assez indifférent à l'appartenance théologique, mais qui enfin, quand la question se pose, se dit sunnite ; mais en même temps il adopte, en les réinterprétant selon sa symbolique propre, des thèmes de la religiosité shî'ite, en attendant, plus tard, de devenir alors officiellement shî'ite. Il n'est guère douteux que ce qui s'est passé pour les Kubrawi — dont il y a quelques représentants en Asie Mineure — s'est passé aussi pour d'autres, et l'on en pourrait trouver des amorces chez les Mevlevis eux-mêmes (2). Cela signifie que l'on peut, de bonne foi, être sunnite tout en professant certaines idées qu'ailleurs on appellerait shî'ites.

En particulier, nous devons bien nous rendre compte que, dans le milieu turco-mongol et irano-turc, l'opposition shî'ite/abbaside n'était plus sentie comme elle l'avait été au temps du Califat abbaside effectif. Maintenant, le Califat abbaside a été détruit et, si les Mamluks l'ont reconstitué à leur usage en Egypte, il ne semble pas qu'en Anatolie ni en Iran personne se soit jamais soucié de son existence, ni lui d'ailleurs de la faire reconnaître. Les monnaies d'Asie Mineure sont frappées au nom des quatre Califes « orthodoxes », et c'est tout. Les sunnites se trouvent donc au fond dans la même situation que les duodécimains, de n'avoir que des chefs de fait, plus de pouvoir légitime. Les Abbasides sont eux aussi des victimes de l'impiété et, si l'on ne fait attention spécialement à aucun d'entre eux qui ait pris dans la postérité le relief de 'Alī ou de Ḥusayn, il y a tout de même une vague permanence de l'idée qu'ils s'étaient en leur temps posés en vengeurs des membres de la Famille assassinés, et l'on ne ressent pas comme tournée contre eux la colère que l'on éprouve en parlant des assassins, les Omayades et Yazîd. Certes, il y a un peu de gêne à associer le prestige des imâms et l'évocation des Abbasides, mais on a plus ou moins clairement l'intuition d'une espèce de renonciation presque officielle au moins provisoire des imâms au bénéfice des Abbasides (3), telle qu'elle s'est réalisée en fait depuis la disparition du douzième imâm,

(1) M. Molé, « Les Kubrawi entre shî'isme et sunnisme », dans *Revue des Etudes islamiques*, 1961.

(2) Le biographe des Mevlevis, Eflaki, les montre respectueux des quatre Califes « orthodoxes » et condamnant formellement le meurtre d'Othmān, mais par ailleurs admettant que 'Alī a reçu du Prophète la révélation de quelques secrets spéciaux (ce qu'admettait probablement la propagande abbaside primitive, cf. mes « Points de vue sur la Révolution abbaside », dans *Revue historique*, 1963, p. 311).

(3) Voir *infra*, p. 122.

et en attendant qu'à leur tour les Abbasides aient disparu. Tout cela signifie que, dans la conscience des gens en question, l'accueil donné à des thèmes shî'ites ne signifie pas que l'on se ressente comme shî'ite au sens où cela signifierait une opposition aux sunnites. Nous n'avons donc pas tant, pour le moment, à nous demander s'il y a des shî'ites en Asie Mineure avant la conquête ottomane, mais quels sont les thèmes shî'ites qui ont pu s'introduire dans la société anatolienne telle qu'elle est. Naturellement, la propagation de ces thèmes en certains milieux sera un facteur favorable pour une propagande shî'ite consciente ultérieurement, lorsque les Séfévides ou d'autres jugeront politique de l'entreprendre, mais ce serait une erreur d'optique de considérer cette première forme de propagation comme en elle-même tournée vers la seconde.

C'est avec ces notions dans l'esprit que nous devons poser la question du rôle joué, dans une éventuelle shî'itisation de l'Islam anatolien, par les *akhis*. Il est connu que l'on désigne sous ce nom, d'étymologie et de signification incertaines, les dirigeants des mouvements de *futuwwa/fütüvvet*, parfois ces mouvements tout entiers, sous la forme un peu originale qu'ils ont prise en Asie Mineure et dans quelques régions adjacentes du domaine irano-turc (1). Les organisations de *futuwwa* remontent aux hautes époques de l'Islam, et désignent des groupements de solidarité qui ne relèvent pas d'une doctrine religieuse plutôt que d'une autre ; à l'époque des Bûyides, par exemple, il y en avait à Bagdad de shî'ites et de sunnites hanbalites, et en général la réflexion doctrinale paraît leur avoir été, en ce temps, fort étrangère. Par la suite, le rapprochement qui s'était opéré entre certains groupes de *futuwwa* et certains mouvements mystiques avait peut-être développé quelque peu chez les premiers une telle forme de réflexion (2). Rien ne permet cependant de dire que la *futuwwa* avait rien de spécifiquement shî'ite, lorsqu'aux alentours de l'an 600 de l'hégire, le Calife al-Nâṣir entreprit de la réorganiser dans l'espoir de faire d'une organisation qui avait été jusque-là source de désordres populaires un élément de solidarité sociale autour du Califat. Il est nécessaire de rappeler ici cet épisode, qui, à Bagdad, ne devait pas laisser de traces durables, parce qu'il se trouve que ce fut sous le signe d'al-Nâṣir que s'organisa la *futuwwa* anatolienne, et parce que

(1) Voir dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., les articles *akhi* (Taeschner) et *futuwwa* (Cahen et Taeschner).

(2) Cl. Cahen, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans les villes musulmanes... », dans *Arabica*, 1958-1959.

les attitudes religieuses de ce Calife sont assez originales. Face aux divers pouvoirs politiques de son temps, son espoir était de réconcilier autour du Califat les diverses familles spirituelles de l'Islam. Il est bien évident qu'un 'Abbaside ne pouvait, pas plus de son temps que de celui d'al-Ma'mûn et de 'Alî Riḍâ', être absolument shî'ite sans se nier lui-même comme Calife. Mais, comme l'avaient fait quelques-uns de ses prédécesseurs de l'époque classique, il espérait se réconcilier avec les Shî'ites, auxquels il accorda — et ses successeurs immédiats devaient faire de même — des postes importants dans l'Etat et la société (1). Il est certain qu'il se reconstitua de son temps à Bagdad une activité doctrinale shî'ite, autour d'hommes comme Ibn abī'l-Ḥadīd, le commentateur du *Nahdj al-Balāgha*. Sans être plus spécifiquement shî'ite que lui, la *futuwwa* comportait un élément favorable à une orientation shî'ite, en ce qu'elle se réclamait à peu près systématiquement, comme premier patron, de 'Alî, traditionnellement considéré comme le *fatâ* par excellence (la *futuwwa* est étymologiquement la qualité spécifique du *fatâ*). Ce trait, commun à tous les musulmans, n'est pas forcément shî'ite (et il faut noter que la *futuwwa* ne se réclame d'aucun autre 'Alide), mais peut naturellement être exploité en un sens shî'ite. De toute façon, il pouvait souvent aboutir à l'idée de donner la direction d'un groupe de *futuwwa* à un 'Alide, ce qui fut fait à Bagdad. Un 'Alide n'est pas non plus forcément shî'ite, et le respect que sa filiation suscite peut lui faire conférer de hautes fonctions, comme pour les shérifs de La Mecque ou du Maroc, sans qu'on ait affaire à l'affirmation d'une doctrine shî'ite du pouvoir, mais là encore cela peut prédisposer à une utilisation de ce genre. En Anatolie, notre connaissance des *akhis* est trop déficiente pour que nous puissions présenter de ce point de vue une image très précise de la *futuwwa*. Les traités de *futuwwa/fütüvvet*, rédigés en Asie Mineure, ne le sont pas de façon à éclaircir une telle discussion, qui sans doute était indifférente à leurs auteurs, et l'on a l'impression qu'ils s'inscrivent plutôt dans la ligne syncrétique semi-alide d'al-Nâṣir que dans une ligne réellement shî'ite ; et c'est sans doute dans le même esprit qu'il convient de comprendre le fait qu'un certain nombre de notables *akhis* ont été, ou ont prétendu être, des *sayyids*. Cela est vrai particulièrement de la famille d'*akhis* qui a exercé une réelle puissance à Ankara de la fin du XIII^e^ à celle du XIV^e^ siè-

(1) Mêmes articles que p. 117, n. 3 et 4.

cle (1). Un document que Mme Mélikoff, sans pouvoir le photographier, a cependant pu voir (2) et sur lequel elle a pris des notes qu'elle a eu la générosité de me communiquer, nous raconte la préhistoire de cette famille et son établissement à Ankara jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Malgré les aspects semi-légendaires du récit, il n'y a pas de raison de nier qu'il représente authentiquement la manière dont cette famille, aux alentours de l'an 700, entendait qu'on parlât d'elle.

Un théologien classique aurait sans doute quelque peine — et cela même a une signification — à interpréter l'exposé comme impliquant une attache avec telle plutôt que telle autre doctrine religieuse ; il apparaît cependant que la famille est fière de descendre des Onze 'Alides qui sont (avant le douzième dont, puisqu'il a disparu, on ne peut évidemment descendre) les *imâms* de la lignée des Shî'ites duodécimains, et la famille paraît bien se considérer comme shî'ite en un sens large qui n'implique pas de véritable hostilité avec le Califat abbaside, puisqu'en attendant le retour du *mahdī*, le Califat abbaside est un pouvoir de fait admissible pour les Shî'ites tant que lui-même les admet (3). C'est le maximum de ce que nous pouvons dire, et que nous n'avons pour le moment pas le droit de généraliser aux autres *akhis*. Rien ne nous permet même pour le moment de savoir si des thèmes shî'ites ont pu trouver un milieu de diffusion plus particulièrement favorable à Ankara qu'ailleurs. En tout cas, si l'on en trouve un jour quelque trace, il conviendra toujours de se rappeler que nous sommes en milieu urbain et non en milieu turcoman.

En milieu turcoman, le problème se pose évidemment en termes différents. Ici, nous n'avons plus affaire à des théologiens, ni même à des hommes participant à la culture de l'Islam traditionnel, mais à des Turcs ne parlant que turc, et conservant sous des déguisements variables une bonne dose des croyances et pratiques de leurs ancêtres chamanistes d'Asie centrale. Justement parce qu'ils sont peu lettrés, même en langue turque, leur histoire spirituelle est extrêmement mal connue, et il est d'autant

(1) Voir l'article « Ankara » de TAESCHNER dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., et encore, bien qu'il ne soit plus tout à fait à jour, celui de P. WITTEK, « Zur Geschichte Angoras im Mittelalter », dans *Festschrift für G. Jacob*, 1932 ; les *akhis* d'Ankara sont attestés épigraphiquement depuis la fin du XIIIe siècle.

(2) Il se trouve dans la riche bibliothèque privée de M. Koyunoghlu à Konya.

(3) Le texte montre les membres de la famille résidant d'abord en Adharbaydjān, puis participant avec les Seldjuqides à la conquête de l'Asie Mineure et appelés spécialement à Ankara, pour y encadrer la population, par un gouverneur de la fin du XIIe siècle.

plus difficile de l'établir que nous sommes obligés d'utiliser des ouvrages tardifs, dont les auteurs non seulement ont oublié des faits anciens, mais déforment plus ou moins sciemment ce qu'ils en savent pour le raccorder avec ce que sont devenus de leur temps les mouvements qu'ils considèrent comme descendants des précurseurs dont ils nous parlent (1). Au XIIIe siècle, un seul mouvement nous est historiquement un peu connu, celui des *bābā'is* disciples de Bâbâ Isḥaq dit Rasūl (Allah) (2). Il n'est pas douteux qu'un rapport a existé historiquement entre ce bâbâ et un personnage promis posthumement à une notoriété plus grande, Ḥadjdji Bektash, l'éponyme de l'ordre, plus tard puissant, des Bektashis (3). Comme les Bektashis, une fois devenus un ordre organisé, ont accueilli des conceptions shî'ites, on peut être tenté de croire que Ḥadjdji Bektash lui-même, et donc aussi Bâbâ Isḥaq, avaient quelques inclinations shî'ites. A vrai dire, rien ne nous permet de savoir ce que prêchait Bâbâ Isaḥq, sinon qu'il était envoyé de Dieu, idéc qui, en Islam classique, se concevrait mieux en milieu shî'ite que sunnite, mais dont on hésite à déduire une idée aussi claire en milieu turcoman. Divers indices, d'autre part, permettent de se dire que les idées de Ḥadjdji Bektash et celles de Bâbâ Isḥaq ne sont pas forcément identiques (4). Et, enfin, on a bien des raisons de supposer que les Bektashis, comme d'autres ordres contemporains d'eux, se sont shî'itisés progressivement beaucoup plus qu'ils ne l'étaient en leurs débuts. Le *Vilāyetnâmeh* de Ḥadjdji Bektash, qui est un document datant apparemment des environs de 1400, c'est-à-dire des débuts de cette évolution, ne porte encore en somme guère plus de traces de shî'isme que le fait de donner à son héros — à

(1) Pour les périodes anciennes, presque tous les matériaux utilisables restent encore fournis par le livre classique, bien qu'à reprendre, de M. F. KÖPRÜLÜ, *Türk Edebiyatinda ilk Mutesavvīflar*, 1919, réimprimé 1966. Voir aussi O. TURAN dans *Köprülü Armaganī*, 1953.

(2) Résumé et bibliographie dans l'article « Bābā'ī » de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd.

(3) Voir l'article « Bektash » de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd. (Tschudi). Selon Eflaki, qui nous apporte la preuve que Ḥadjdji Bektash était contemporain de Djalal al-din Rûmî, il était disciple de Bâbâ Rasûl et avait pour disciple Bâbâ Isḥâq. Bâbâ Rasûl est indiqué dans le *Vilāyetnâmeh* de Ḥadjdji Bektash (vers 1400 ?) comme un des *khalifa* de ce dernier et l'un de ses successeurs, ce qui intervertit le rapport pour grandir Bektash, mais confirme le lien. Les auteurs contemporains Simon de Saint-Quentin et Sibt b. al-Djawzî l'appellent Bâbâ Rasûl, Ibn Bîbî un peu plus tard Bâbâ Isḥaq, Bar Hebraeus vers 1300 et Eflaki au XIVe siècle distinguent deux personnages ; voir la note suivante et mon prochain article dans *Turcica*.

(4) L'interversion signalée ci-dessus signifie peut-être qu'il y a eu des gens pour vouloir grandir Bektash et diminuer Bâbâ Isḥaq, Rasûl, donc sans doute qu'il y a eu entre eux ou leurs sectateurs une sorte ou une autre de discordance.

lui aussi — une généalogie alide, et, incidemment, d'imaginer au Califat abbaside une sorte de caution imamienne (1).

En dehors du mouvement *bābā'i*, nous savons qu'il avait, dès le XIIIe siècle, pénétré en Anatolie des adeptes de quelques ordres d'origine étrangère, kalenders d'Orient ou *rifā'īs* d'Egypte, aux pratiques bizarres facilement naturalisables en milieu turcoman, mais qui ne leur sont pas spécifiques. Les *rifā'īs* aussi auront plus tard peut-être des caractères shî'ites, mais ce ne semble pas être le cas au XIIIe siècle, où la théologie au surplus les occupe fort peu. Il serait plus intéressant de savoir ce qu'était un certain Bābā Ilyās, d'origine turque khorasanienne, et que des auteurs modernes considèrent comme en quelque relation avec les bābā'is de Bâbâ Isḥaq. Il était l'ancêtre d'Ashiqpasha et d'Ashiqpashazade, et l'initiateur du mouvement dont devait ensuite sortir la puissante dynastie turcomane des Qaramanides (2). Mais je ne pense pas que l'on puisse maintenir entre les deux *bābās* d'autre parenté que la commune prétention de leurs disciples ultérieurs à les faire descendre spirituellement de l'homme par tous considéré comme le fondateur du mysticisme turc musulman, Aḥmed Yesevi, qui avait vécu en Asie centrale dans la première moitié du XIIe siècle (3). Et Aḥmed Yesevi n'est pas un shî'ite. Pour notre objet présent, il n'y a donc pas lieu d'insister de cette manière sur ces mouvements.

Si nous nous tournons maintenant vers les principautés turcomanes qui naissent aux alentours de 1300 de la double décomposition des régimes seldjukido-mongol et byzantin, le tableau n'est guère plus clair. Certes, quand Ibn Baṭṭūṭa, de passage à Sinope, s'y fait soupçonner de shî'isme en raison d'un détail maghrébin de sa manière de prier, cela signifie qu'à Sinope on était sunnite, cela signifie aussi qu'on avait eu l'occasion d'y connaître et d'y combattre le shî'isme (4). Mais aucun texte ne dénonce formellement comme shî'ite aucune dynastie

(1) La meilleure édition est celle de 'Abdulbâqî Gölpînarlî, 1966 ; on peut utiliser aussi la traduction annotée de Erich Gross, 1928.

(2) La documentation le concernant est citée dans KÖPRÜLÜ, *Ilk Mut.*, cité p. 123, n. 1, à cela près que l'original des *Shaqâ'iq Nu'māniya*, connus de lui seulement dans l'adaptation turque de Tashköprüzade, a maintenant été découvert (voir l'analyse de Mehmet ÖNDER dans *WZKM*, LV, 1957) ; il s'agit du manuscrit Konya 4937 (acquis, ce qui est intéressant, à Karaman).

(3) La confusion, ou le rapprochement, entre les deux bâbâs est le fait d'historiographes ottomans (d'abord, semble-t-il, de Djennābī) qui, rencontrant l'un et l'autre à la même époque, ont établi un lien que les textes plus anciens ne comportent pas, mais qui a été repris à l'époque moderne par le dangereux érudit qu'était HÜSAM ED-DIN, l'auteur de l'*Histoire d'Amasya*.

(4) Edit. trad. DEFRÉMÉRY-SANGUINETTI, II, p. 353 ; trad. H. A. R. GIBB, II, 468.

turcomane de cette époque, et l'examen de leurs monnaies montre une vénération au moins officielle, maintenant qu'il n'y a plus de Calife vivant, pour les quatre premiers Califes, c'est-à-dire ceux qui sont orthodoxes aux yeux du sunnisme. Il arrive que ʿAlī occupe une place prééminente, mais jamais que ʿOthman soit tu, ce qui est incompatible avec une position shîʿite classique (1). On voit mal quelle raison aurait obligé ces princes à masquer leurs convictions, et le plus simple est d'admettre qu'aucun de ceux dont nous avons des monnaies n'était vraiment shîʿite.

Le problème peut cependant se poser pour les Aydinoghlu et les Djandaroghlu. On sait que sur les descendants de Aydin, et surtout sur le principal d'entre eux, Umur, nous possédons un ouvrage historico-poétique de haut intérêt, qui, par malheur, pourtant, n'est conservé qu'au travers d'une réfection par un auteur du xv^e^ siècle, Enveri (2). Dans l'ouvrage tel que nous l'avons, il y a des passages sunnites, mais qui peuvent avoir été corrigés par Enveri (3) ; il y a aussi un ou deux passages shîʿites, en particulier la mention de l'étendard vert — s'il est sûr qu'il a cette signification ici (4) —, et ces passages, eux, ne doivent pas être dus à une correction, puisque Enveri écrit dans l'ambiance des Ottomans, qui, de son temps en tout cas et désormais, se posent en champions du sunnisme. D'un fils d'Umur, Hizir/Khidr, nous avons, en traduction latine, le préambule d'un traité de commerce avec Venise où sont invoqués ʿAlī, Ḥasan et Ḥusayn, et quelques autres grands noms du shîʿisme (5) : ce ne peut être une invention du traducteur vénitien, et il faut donc admettre que Hizir est shîʿite à sa manière ; mais divers indices incitent à penser qu'il a une figure un peu spéciale parmi ses parents (6), et il serait imprudent de généraliser à tous ce qui n'est certain que de lui.

(1) Aux catalogues classiques, surtout de Lane-Poole et d'Ahmed Tevhid, j'ai pu, grâce à l'obligeance de G. C. Miles et de Mme Beldiceanu, ajouter des informations tirées des collections de l'American Numismatic Society.

(2) L'ouvrage, découvert et édité une première fois par Mükrimin Halil, est maintenant mieux accessible dans l'édition et traduction commentée d'Irène Mélikoff(-Sayar), *Le Destan d'Umur Pasha*, 1954.

(3) Ed. Mélikoff, vers 2386-2387.

(4) *Ibid.*, p. 49 ; Köprülü, *Encyclopédie de l'Islam*, article « Bayrak », pense que c'est la couleur de la famille, sans plus.

(5) *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, I, 319.

(6) Cela me paraît résulter de l'étude attentive de cette période de l'histoire d'Aydin, sur laquelle je ne peux insister ici. En outre, même le Traité de 1348 paraît anormal. Mme Zakhariadou/Oikonomidis, qui a publié, en 1962, dans la *Byzantinische Zeitschrift* 55, un texte arabo-grec comportant un long serment de notre Hizir, vient de découvrir en outre un autre traité de Hizir, cette fois avec le duc de Crète, sur lequel elle a eu

Sur les Djandaroghlu de Qastamonu, le doute est jeté par le fait que c'est à l'un d'eux qu'est dédié le plus ancien des récits conservés en turc du drame de Kerbela, genre qui devait se multiplier par la suite. Que les Djandaroghlu aient été shî'ites pourrait expliquer la mauvaise réputation que leur font, pour justifier l'attaque des Ottomans, les chroniqueurs de ces derniers. Mais les monnaies de la dynastie sont orthodoxes, et par conséquent là encore il doit falloir conclure plus à une shî'itisation du sunnisme qu'à un shî'isme proprement dit et conscient.

Il importe de considérer dans son ensemble cette littérature historico-légendaire qu'a si bien étudiée Mme Mélikoff. Si l'on regarde, en effet, cette famille d'œuvres que leurs auteurs ont rattachée plus ou moins bien ensemble et qui comprend, avec l'adaptation turque du *Seyyid Baṭṭāl Ghāzī*, le *Roman d'Abū Muslim*, les diverses versions du *Maktel-i Huseyn*, ces deux derniers existant à la fois en persan en Iran et en turc en Asie Mineure, et enfin le *Danishmendnâmeh*, ce qui nous frappe est la confusion, pour nous historiens, du shî'ite et de l'abbaside. Alī est glorifié — sans que pour autant les quatre Califes orthodoxes soient maudits, pas même Othman —, Husayn est pleuré, les douze imâms sont évoqués et tenus pour les représentants éminents de la légitimité, mais le héros qui combat pour la Famille est Abū Muslim, c'est un imâm shî'ite qui investit les Abbasides, et autour du Muḥammad dans l'Au-delà siègent 'Alī, Ḥasan, Ḥusayn, mais aussi parfois 'Abbās (1). Ce conglomérat, à nos yeux paradoxal, prend une force particulière si nous constatons, comme l'a montré Mme Mélikoff, que l'auteur de la version turque de l'*Abū Muslim* et celui du plus ancien *Maqtel-i Huseyn* sont presque sûrement un seul et même personnage, qui travaillait sous la protection des Djandaroghlu de Qastamonu. Dans une semblable ambiance, il n'y a pas non plus à s'étonner de trouver dans la vieille mosquée ottomane de Brousse un signe représentant symboliquement les douze imâms (2). Le *Danishmend*-

l'obligeance de m'envoyer de précieux renseignements : ni dans le texte arabo-grec, ni dans celui-ci (latin), ne peut être relevée aucune allusion à une position shî'ite. Hizir a peut-être changé d'attitude ?

(1) Voir les index aux analyses qu'a, en particulier, données Mme Mélikoff d'*Abū Muslim,* 1962 ; du *Danishmendname,* 1962 (surtout 219 et 319) et d'un « Maktel », *Revue des Etudes islamiques,* 1966.

(2) Les deux *vav* affrontés, à valeur numérique 12, sur lesquels voir Malik Aksel, *Religious picture in Turkish Art,* Istanbul, 1967 (dont je dois la connaissance à Mme Mélikoff). — Des agents shî'ites ont pu pénétrer chez certains Ottomans, surtout lors des troubles du début du xvᵉ siècle ; nous n'avons pas à nous en occuper ici, mais rappelons que le fondateur de la dynastie s'appelle — ou a été appelé — Osman/Uthman, nom qui implique, s'il est conscient une position radicalement antishî'ite.

nâmeh qui, lui, est consacré à un héros turcoman, mais qui le rattache aux héros arabo-iraniens précédents, a été composé sous une première forme, dont on ne sait rien, au XIIIe siècle, mais sous celle où il nous est conservé (avec quelques adaptations ultérieures), par un « savant » de Tokat, à la même époque approximative, peu après 1360. Tokat est bien à l'est de Qastamonu, et relève de l'Etat eretnide de Siwas ; néanmoins, il se peut qu'il y ait une certaine ligne de pénétration de ces légendes historiques à travers les Turcomans du Nord. *Abū Muslim* a aussi été adapté, sur les franges sud de ce domaine, par les Bektashis. Il a peut-être aussi son rôle dans la spiritualité des akhis, mais je suis moins sûr que Mme Mélikoff que le roman ait été fait vraiment pour eux, et là, en tout cas, nous serions en milieu urbain. Il y a plus anciennement peut-être quelques vers vaguement imamiens chez Yūnus Emre (1), mais, outre que l'authenticité n'en peut être établie, ils ne vont pas non plus au-delà des œuvres ci-dessus considérées (les Bektashis revendiquent Yūnus Emre, mais après coup et sans preuve). De toute façon, rien de tout cela ne signifie qu'un corpus de doctrine shî'ite, en général, ait jamais été composé ou diffusé en Asie Mineure.

Tout ce qui précède ne signifie naturellement pas que je méconnaisse contre toute évidence l'importance de la propagande beaucoup plus consciemment shî'ite qui s'opérera au XVe siècle dans de vastes milieux d'Asie Mineure, passée ou non déjà sous domination ottomane. De cette histoire un peu mieux connue, nous n'avons pas à nous occuper ici. Mais ce que j'ai dit implique peut-être quelques conséquences sur la manière de l'aborder. Il faut rejeter l'idée, que certains ont peut-être eue, d'une sorte de vieille vocation des Turcs d'Asie Mineure à être shî'ites, extrémistes ou non. L'intrusion massive du shî'isme est un phénomène tardif, en gros contemporain de la conquête ottomane, bien que sans rapport direct avec elle. Elle a été préparée par des formes plus subreptices de propagation, qui elles-mêmes ne doivent pas être considérées comme antérieures au XIIIe siècle, souvent au XIVe. Le développement du shî'isme au XVe siècle n'est pas un phénomène propre à l'Asie Mineure, puisqu'il se produit au même moment en Iran, et l'histoire des nouveaux ordres de derviches qui se créent et se répandent alors, Nakhshbandis et autres, montre à quel point, même

(1) 'Abdulbâqî Gölpînarlî, *Yunus Emre Divanî*, Index *s. v.* Ali ; mais voir aussi Ebu Bekr.

sans unité politique, l'Asie centrale irano-turque continue ou recommence à influencer le domaine anatolien. Il est très possible en conséquence qu'une étude plus poussée de ces mouvements dans la littérature iranienne nous apporte aussi quelques révélations sur l'Asie Mineure, trop souvent étudiée au travers de ses seules sources propres. Cependant, l'Asie Mineure n'est pas un terrain identique à l'Iran. Les Turcs y ont trouvé moins de traditions musulmanes et y ont donc conservé, cela a été montré nettement, des traditions chamanistes ancestrales plus vivantes qu'ailleurs. Par ailleurs, eux-mêmes et surtout les sujets qu'ils ont islamisés ou coupés de leurs anciennes communautés religieuses ont rencontré aussi en Asie Mineure des traditions chrétiennes, voire préchrétiennes peut-être, qui n'existaient pas en Iran. La confrontation de certaines croyances et pratiques d'Asie Mineure avec celles de l'Iran, où elles ont ultérieurement subi d'autres influences, peut donc aiguiller vers certaines formes anciennes communes de religiosité qui là apparaîtraient moins clairement. De notre point de vue présent, ce qui importerait serait de nous rendre compte si des attitudes et pratiques, soit chamanistes, soit périchrétiennes, prédisposaient leurs adeptes à recevoir certaines formes de propagande shî'ite. Là il serait évidemment nécessaire de déborder le shî'isme imamien, puisque aussi bien les formes de shî'isme qui se sont le plus développées en Asie Mineure ressortissent souvent plutôt à ce qu'on appelle à tort ou à raison le shî'isme extrémiste qu'au shî'isme duodécimain — avec possibilité de contamination mutuelle. Fait étrange, le principal groupe des extrémistes, qui divinisent 'Alī et ignorent par conséquent, sinon Ḥusayn, du moins les douze imams, est celui des Qīzīlbash, qui pourtant ont adhéré à la propagande des Séfévides en train de faire de l'imamisme leur doctrine officielle. Pour ces formes de shî'isme, les influences à considérer seraient celles des Nuṣayris (1), Ahl-i Ḥaqq, etc., qui étaient proches des frontières de Rūm, et apparemment plus puissants encore que le secret où ils se réfugiaient ne nous permet de le mesurer. Mais, je m'en excuse, je sors ici du sujet de notre colloque.

Pour ce qui est de la question posée au début de cette communication, ma réponse sera très différente selon la manière dont on la formule. Avant le xve siècle, de vrais imamiens en Asie

(1) Sur ceux-ci, voir, en dernier lieu, les points de vue de K. E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, 1967. Un prince d'Arzen en Diyar Bakr est soupçonné de nuṣayrisme au xive siècle (al-'Umarī, éd. Caire, 1312, p. 34).

Mineure il y a certainement fort peu. Il y a une pénétration d'idées imamiennes, qui parfois ressortent de nos jours après quatre ou cinq siècles de silence. Cependant, il s'agit exclusivement de thèmes émotifs popularisables : pour le moment, il n'a été signalé, à ma connaissance, aucun ouvrage de doctrine qui ait été composé, ni même seulement copié, en Asie Mineure.

DISCUSSION

M. Corbin demande si l'on ne pourrait pas faire l'économie de ce terme d' « Assassins », un peu trop prodigué lorsqu'il s'agit d'Alamût. Quand un texte porte « *Ismâ'îlîyûn* », pourquoi traduire *eo ipso* par « Assassins » ? La responsabilité en incombe sans doute, en lointaine origine, aux Occidentaux eux-mêmes. En tout cas, pourquoi aurions-nous, comme orientalistes, à nous faire en quelque sorte les agents attardés de la propagande abbasside ? Une autre considération prime la précédente. M. Corbin a plusieurs élèves ismaéliens et ismaéliennes. Il a pu constater combien douloureusement est ressenti par eux l'usage de cette appellation. Alors peut-être pourrions-nous la leur épargner.

M. Aubin. — L'évolution religieuse iranienne s'inscrivait dans un monde beaucoup plus irano-turc qu'iranien.

M. Cahen. — Je ne connais aucun texte faisant état de la légitimité de l'Etat mamlûk. D'ailleurs, toutes les monnaies étaient frappées au nom des quatre premiers califes orthodoxes.

VIII

ǦAʿFAR AṢ-ṢÂDIQ ET LA TRADITION SCIENTIFIQUE ARABE

par Toufic FAHD

Le nombre 6, multiple de 3, a fait de Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq, 6e Imâm dans la hiérarchie duodécimaine et premier chef de file du Šîʿisme imâmite qui lui doit son premier nom de Ǧaʿfariyya, la figure centrale du système imâmite. Le qualificatif de Ṣâdiq désigna après lui l'Imâm caché, comme pour rappeler le rôle de véritable premier chaînon qu'il occupait dans la hiérarchie imâmite.

D'après ce que nous savons de sa vie, cela ne manque pas d'étonner. Car il semble avoir été un homme pieux, silencieux et studieux, à l'instar de l'Imâm caché, tel qu'il a été imaginé par ses adeptes après lui. Aucune activité politique ne lui est connue, aucune prétention ne lui est attribuée. Sa succession à son grand-père ʿAlî b. al-Ḥusayn, dit Zayn al-ʿÂbidîn, et à son père Muḥammad b. ʿAlî, dit al-Bâqir, fut affirmée bien plus par ses *duʿât* ou missionnaires que par lui-même. Il se signala surtout par sa cruelle passivité à l'égard de la répression sanguinaire exercée par les Umayyades à l'encontre de son oncle Zayd b. ʿAlî et de son cousin Yaḥyä b. Zayd, massacrés avec leurs partisans lors d'une révolte à Kûfa en 122/740 et à Ǧuzâǧân en 125/743. Lui qui jouissait, semble-t-il, d'un grand prestige auprès de Hišâm b. ʿAbd al-Malik et de ses successeurs, ne fit rien pour les défendre. Il se séparera aussi cruellement de deux des plus fervents adeptes de son père, Abû l-Ḫaṭṭâb al-Asadî et Abû Manṣûr al-ʿIǧlî, lequel se présentait comme le successeur de son père al-Bâqir et qui finit par être exécuté.

Instruit par les douloureux événements qui suivirent le meurtre de Karbalâ' et dont il allait assister aux moments les plus poignants, à savoir le massacre de Zayd b. ʿAlî et de son

fils Yaḥyā, et, plus tard (en 145/762), celui de Muḥammad b. 'Abdillâh, dit an-Nafs az-Zakiyya, et de son frère Ibrâhîm, Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq suivit la politique de sagesse et de modération qui était celle de son grand-père et de son père et qui consistait à ménager le pouvoir régnant et à ne pas se compromettre en donnant sa caution publiquement aux diverses tendances du Šî'isme naissant qui agitaient la fin de l'époque umayyade et le début de l'époque 'abbâside.

Il héritait également de son grand-père et de son père la piété et l'amour de la science. Zayn al-'Âbidîn a laissé dans la tradition imâmite et sunnite la réputation d'un grand homme de science. Sept titres d'ouvrages lui sont attribués. Il est considéré par la Šî'a comme un grand *faqîh* ; la *silsila* des traditions qu'il rapporte comprend comme chaînons : son père al-Ḥusayn, son oncle al-Ḥasan, Ibn 'Abbâs, Abû Hurayra, 'Â'iša et quelques autres (1). Il mourut dans la dernière décade du Ier siècle de l'hégire (entre 92-99/710-717).

Son fils Muḥammad (né en 57/676 et m. en 114/732 ou 117/735), surnommé al-Bâqir pour la profondeur de sa science, hérita de sa piété et de son savoir qu'il perfectionna au point d'être reconnu comme grand savant par la tradition sunnite elle-même. Au *fiqh* et au *zuhd* de son père, il ajouta le *tafsîr* ; il aurait laissé un *Tafsîr al-Qur'ân*, transmis après lui par son disciple Abû l-Ǧârûd Ziyâd b. al-Mundir (2), lequel opta, après la mort de son maître, pour Zayd b. 'Alî et non pour Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq et devint le chef de la Ǧârûdiyya, fraction du Zaydisme.

Fiqh, zuhd et *tafsîr* furent les domaines dans lesquels Ǧa'far b. Muḥammad aurait laissé des écrits. Né en 80 ou 83/699 ou 703 à Médine, il passa ses premières années à l'ombre de son grand-père et sa jeunesse jusqu'à la trentaine entre les mains de son père qui lui inculqua l'amour de la connaissance et l'instruisit dans les sciences religieuses.

Depuis l'écrasante victoire de Yazîd sur les Médinois à la Ḥarra en 63/683, Médine se repliait sur elle-même et favorisait toutes les tentatives visant à renverser les Umayyades. Mais après la prise de La Mekke par al-Ḥaǧǧâǧ en 74/693 et la crucifixion d'Ibn az-Zubayr, la ville du Prophète allait sombrer dans une léthargie dont elle ne sortira plus. La première moitié du IIe/VIIIe siècle que vécut Ǧa'far (m. 148/765) était une période de calme résigné, de prospérité matérielle et d'essor intellectuel.

(1) Cf. IBN SA'D, *Tabaqât*, V, 1, 156-164.
(2) IBN AN-NADÎM, *Fihrist*, éd. Flügel, 33.

Le parti des Hâšimites allait chercher soutien et appui dans les autres régions de l'Empire, ayant senti que les forces vives du Ḥiǧâz étaient épuisées après un peu moins d'un siècle de luttes incessantes.

La maison de Zayn al-'Âbidîn demeurait ouverte ; tous les esprits épris de science s'y donnaient rendez-vous. Il semble que des influences iraniennes se sont fait sentir dans la formation reçue par Ǧa'far. S'il était vrai que sa grand-mère fut la fille du dernier Kisrä de Perse, Yazdaǧard III (632-651), l'influence iranienne s'expliquerait aisément. Quoi qu'il en soit, plusieurs *mawâlî* d'origine iranienne ont fréquenté la maison et sont devenus les disciples d'al-Bâqir et de Ǧa'far.

Sans cette influence, l'attribution à Ǧa'far d'écrits sur des domaines non islamiques de la connaissance resterait inexplicable. A supposer qu'il n'ait pas été lui-même compétent dans ces divers domaines de la connaissance ésotérique, l'esprit de son époque, les tendances de son entourage et les préoccupations de ses disciples justifieraient une telle attribution. Ce qu'il nous importe de savoir en fin de compte, c'est surtout si le *ǧafr* (onomatomancie), les *malâḥim* (prophéties), la *qur'a* (rhapsodomancie), le *fa'l* (omens), l'*iḫtilâǧ* (palmomancie), les *iḫtiyâriyyât* (hémérologies), les *ḫawâṣṣ* (propriétés), l'art talismanique et l'alchimie pouvaient être déjà connus en Islam dans la première moitié du IIe/VIIIe siècle.

Du fait qu'il s'agit de sciences étrangères, la réponse à cette question est subordonnée à celle de la date à laquelle on fait débuter l'ère des traductions. A la lumière de recherches récentes (1), confirmant des résultats déjà obtenus par C. A. Nallino (2), la donnée du *Fihrist* (p. 354) où Ibn an-Nadîm affirme que les premières traductions furent faites tout au début de l'époque marwânide, laquelle commence en 64/683, à la demande du prince umayyade Ḫâlid b. Yazîd (Ier) b. Mu'âwiya (Ier), mort en 85/704, devient de plus en plus vraisemblable. Or, les premières traductions portaient sur des écrits médicaux, astrologiques et alchimiques. Une trentaine d'années après, Abû l-'Alâ' Sâlim, secrétaire de Hišâm b. 'Abd al-Malik (105/724-125/743) et beau-père ou gendre *(ḫatan)* du célèbre *kâtib* 'Abd al-Ḥamîd, *mawlä* des Banû 'Âmir b. Lu'ayy, mort en 132/749,

(1) En particulier, celles de Mario GRIGNASCHI sur Sâlim Abû l-'Alâ', dans le *Bulletin d'Etudes orientales*, 19/1965-1966, Damas, 1967, 1-83, et dans le *Muséon*, 80/1967, 211-264.

(2) « Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica », in *Browne Festschrift*, 1922, 345-363 ; cf. aussi *Raccolta*, V, 238 sqq.

introducteur en arabe du style rhétorique de la chancellerie sâsânide et connaissant bien pour cela le pehlevi, Sâlim, disons-nous, qualifié de *faṣîḥ* et de *balîġ*, comme 'Abd al-Ḥamîd, « traduisit une partie *(min)* des épîtres d'Aristote à Alexandre ; il faisait traduire aussi et lui corrigeait. Il laissa une collection d'épîtres d'environ mille feuillets » (1). Sâlim était un *mawlä*, donc Iranien comme 'Abd al-Ḥamîd, Usâmid b. Zayd as-Sillîḥî (2), qui était à la chancellerie en même temps que lui, et Yûnus al-Kâtib... b. Kurd b. Šahryâr, qui fut appelé à la cour sous al-Walîd II, en 125/743 (3).

Ces *mawâlî* iraniens qui ont efficacement agi sur l'évolution de la vie intellectuelle avaient commencé leur action déjà à l'époque du Prophète. On les retrouve en tête dans de nombreuses branches de la connaissance. Leur rôle fut aussi considérable dans l'élaboration de la doctrine šî'ite sous toutes ses nuances et dans la préparation de l'avènement des 'Abbâsides.

Or, autour de Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq, leur nombre semble avoir été important. En effet, Abû l-Ḫaṭṭâb Muḥ. b. Abî Zaynab était *mawlä* des Banû Asad ; Ǧa'far l'excommunia par suite de ses excentricités (4) ; mais Abû l-Ḫaṭṭâb continuait à se réclamer de lui. Il excommunia également al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ǧu'fî qui tenait une boutique de change *(ṣarrâf)* à Kûfa, pour avoir pris parti pour Abû l-Ḫaṭṭâb. Tous les deux auraient été exécutés à Kûfa en 145/762 (5). Al-Ǧu'fî aurait rapporté l'enseignement du maître dans plusieurs écrits d'authenticité douteuse, dont un *K. at-tawḥîd*, *K. al-haft wa-l-aẓilla* et *K. aṣ-ṣirât*, tous connus (6).

D'autres *mawâlî* se réclament d'être les dépositaires de la science de Ǧa'far (7). Trois d'entre eux nous intéressent plus particulièrement :

Le premier est Hišâm b. al-Ḥakam, le *mawlä* des Banû Šaybân. C'était un kûfite qui vint s'installer à Baġdâd, précisément à al-Karḫ. Très lié avec Yaḥyä b. Ḫâlid al-Barmakî, il s'occupait à réunir autour de ce dernier les savants de l'époque, à organiser des débats et à diriger des discussions. Il mourut

(1) *Fihrist*, 117.
(2) Mas'ûdî, *Tanbîh*, éd. Brill, 323. La qualification de Sillîḥî = syr. Šlîḥôyô/Šlîḥâyâ : apostolique, indiquerait qu'il était de langue syriaque.
(3) F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, Brill, 1967, I, 368.
(4) Il proclama la divinité de 'Alî *(Fihrist*, 186, l. 1 *a fine)*.
(5) Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London, 1933, p. 30.
(6) Sezgin, *op. cit.*, 530, 534.
(7) *Ibid.*, 531 sqq.

vers 190/805, peu après la disgrâce des Barmécides (187/803).

Il devait avoir une quarantaine d'années à la mort de Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq dont il était un fervent adepte (1). Avec Muḥammad b. an-Nu'mân, surnommé Šayṭân aṭ-Ṭâq (pour la Šî'a : Mu'min aṭ-Ṭâq), et aš-Šakkâl (2), il formait le premier noyau de théologiens šî'ites qui allaient s'opposer aux premiers mu'tazilites. Leur système philosophique penche pour l'anthropomorphisme (3), bien que l'on attribue à Hišâm une réfutation de l'anthropomorphisme de son homonyme Hišâm b. Sâlim al-Ǧawâliqî (4).

Le deuxième est 'Alî b. Yaqṭîn, né à Kûfa en 124/741. Son père Yaqṭîn était l'un des grands *du'ât* de la Šî'a ; il a dû vivre dans la clandestinité, puisqu'il était recherché par le calife Marwân (Ier) b. al-Ḥakam (64/683-65/685). Sa femme se réfugia avec 'Alî et son frère 'Ubayd à Médine (5), où elle a dû jouir de la protection de la maison de Zayn al-'Âbidîn. A l'avènement des 'Abbâsides (132/750), Yaqṭîn sortit de la clandestinité et se mit au service des deux premiers califes, as-Saffâḥ et al-Manṣûr, tout en continuant à reconnaître l'imâmat des 'Alides. Sa femme et ses enfants retournèrent alors à Baġdâd ; mais Yaqṭîn continua à apporter à Ǧa'far de l'argent et des présents. Mis au courant de ses sympathies 'alides, al-Manṣûr et al-Mahdî fermèrent les yeux. Yaqṭîn est mort en 185/801, trois ans après son fils 'Alî qui décéda à l'âge de 57 ans. A l'enterrement de ce dernier, c'est Muḥammad b. ar-Rašîd, le futur al-Amîn, qui présida la prière ; ce qui atteste le haut rang qu'occupait Yaqṭîn à la cour.

'Alî aurait conservé de son séjour à Médine et de ses entretiens avec Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq des souvenirs qu'il aurait consignés dans un opuscule intitulé : *Mâ sa'ala ['Alî] 'anhu aṣ-Ṣâdiq[a] min umûr al-malâḥim*. On lui attribue également un écrit relatant une *disputatio* qui eut lieu en présence de Ǧa'far (6).

Le troisième *mawlā*, qui joua un rôle considérable dans la renommée scientifique de Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq, est Ǧâbir b. Ḥayyân. Quelles que soient les conclusions de Paul Kraus sur la date de l'œuvre colossale qui lui est attribuée, à savoir la seconde moitié

(1) *Fihrist*, 175.
(2) *Ibid.*, 176.
(3) HODGSON, in *EI*², I, 384 ; H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, p. 81.
(4) *Fihrist*, 176, l. 2.
(5) Cf. P. KRAUS, *Jâbir Ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (*Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte*, t. 44), Le Caire, 1943, I, p. XXXIX, n. 1, où il est dit que Yaqṭîn est mort en 187/802 !
(6) « *K. munâẓaratihi li-š-šâkk bi-ḥaḍrat Ǧa'far* » (*Fihrist*, 224).

du IIIe/IXe siècle, l'existence de Ǧâbir b. Ḥayyân ne saurait être mise en doute. La longue notice que lui consacre Ibn an-Nadîm s'est tellement avérée exacte qu'il serait tendancieux de n'en croire que ce qui est devenu aisément vérifiable, oubliant ainsi qu'avant les études de Holmyard, Ruska et Kraus, l'ensemble de cette notice était matière à suspicion.

Or, que nous dit Ibn an-Nadîm ?

Il commence par énumérer toutes les opinions contestées à son sujet, à savoir qu'il était, selon la Šî'a, l'un de ses principaux piliers *(bâb)*, qu'il était un adepte *(ṣâḥib)* de Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq, qu'il était kûfite, que les philosophes le considéraient comme l'un d'entre eux, puisqu'il a laissé des écrits sur la logique et la philosophie, que les faiseurs d'or et d'argent réclamaient pour lui la supériorité dans cet art, par rapport aux spécialistes de son époque, qu'il tenait secrète sa compétence dans ce domaine et qu'il se déplaçait constamment d'un endroit à l'autre pour échapper à la cupidité des princes, qu'il était très lié avec les Barmécides, particulièrement avec Ǧa'far b. Yaḥyâ, qu'il habitait, selon un renseignement fourni à l'auteur par un alchimiste digne de foi, le quartier de la Porte de Syrie, dans une ruelle nommée Darb aḏ-Ḏahab (Chemin de l'Or). Ce même informateur affirmait à Ibn an-Nadîm que Ǧâbir résidait souvent à Kûfa, où il s'adonnait à la mise au point de l'élixir ; car il considérait que l'air de cette ville était particulièrement favorable à une telle opération. Bien plus, cet informateur digne de foi rapportait aussi que la cave voûtée qui fut découverte à Kûfa, sous le règne du Bûyide 'Izz ad-Dawla b. Mu'izz ad-Dawla (356-367/967-977) et dans laquelle on trouva un mortier à piler où se trouvaient environ 200 livres *(raṭl)* d'or, n'était autre que l'atelier de Ǧâbir b. Ḥayyân. On n'y trouva d'ailleurs que ce mortier et une installation ayant servi à la dissolution et à la fixation des métaux. Ibn an-Nadîm ajoute : « Abû Sübükteğin (Subuktakîn), le ministre des Finances (1), m'a dit que c'était lui qui alla prendre livraison de ces trouvailles. »

Après ces témoignages vivants et circonstanciés, Ibn an-Nadîm nous fait part du doute qu'émettaient certains savants et certains grands libraires de son époque au sujet de l'existence de Ǧâbir ; ceux d'entre eux qui admettaient son existence lui concédaient à peine, parmi les nombreux écrits qui portaient son nom, un seul, à savoir *K. ar-raḥma*. Le reste, disaient-ils, ne sont que des faux qui lui sont attribués. On peut se demander

(1) Lire probablement Defterdâr au lieu de Dâstârdâr, « chambellan ».

si Ibn an-Nadîm fait ici allusion à une affirmation prêtée par Ibn al-Muṭrân ad-Dimašqî (m. 587/1191) à Abû Sulaymân al-Manṭiqî (m. peu après 371/981), qui aurait enregistré dans ses Notices *(ta'âlîq)* une anecdote *(nukta)* au sujet de l'authenticité des livres attribués à Ǧâbir, dans laquelle il dit : c'est « al-Ḥasan b. Nakid al-Mawṣilî, l'un de mes amis, qui composait des livres, les attribuait à Ǧâbir b. Ḥayyân et les lançait parmi les gens épris d'alchimie, réalisant ainsi de gros bénéfices » (1). Je ne le pense pas. Car Ibn an-Nadîm connaissait bien Abû Sulaymân al-Manṭiqî qu'il appelle « Šayḫunâ Abû Sulaymân » (2) ; il n'aurait pas hésité à en invoquer le témoignage. Son objectivité était telle qu'il n'aurait pas tu un tel renseignement, même si cela devait le conduire à contrarier ses amis. J'estime que Paul Kraus attribue une trop grande importance à ce témoignage de plus de deux cents ans postérieur à Abû Sulaymân al-Manṭiqî. Il faudra attendre de retrouver les Notices elles-mêmes pour lui donner la valeur qu'il mériterait.

Il est possible qu'al-Ḥasan b. Nakid al-Mawṣilî (3) a fait pour la diffusion des écrits de Ǧâbir ce qu'a fait à la même époque Abû Ṭâlib az-Zayyât pour les écrits d'Ibn Waḥšiyya, contemporain de Ǧâbir et membre de son école.

Quoi qu'il en soit, la conclusion d'Ibn an-Nadîm, en dépit de ses apparences simplistes, nous paraît très plausible. « Et moi je dis, ajoute-t-il, qu'un homme respectable qui se met au travail et qui peine pour composer un ouvrage de deux mille feuillets, en fatiguant son imagination et sa pensée à le concevoir et sa main et son corps à le rédiger, pour le mettre ensuite sous le nom d'un autre, qu'il ait existé ou non, c'est une stupidité à laquelle personne ne se laissera prendre et qu'aucune personne qui se soit occupée tant soit peu de science ne consentira à prendre au sérieux. Quel intérêt, en effet, et quel bénéfice pourrait-il en escompter ? Ǧâbir a existé réellement, poursuit-il ; son existence est plus que manifeste et plus que célèbre ; ses écrits sont si importants et si nombreux (qu'il n'est pas possible de les ignorer). Il a laissé des livres sur les doctrines de la Šî'a... et sur de nombreuses matières scientifiques... On dit qu'il était originaire du Ḫurasân et [Abû Bakr] ar-Râzî (m. 320/932)

(1) Notice conservée dans *K. bustân al-aṭibbâ'* d'Ibn al-Muṭrân, ms. de Mašhad ; cf. Aš-Šabîbî, in *RAAD*, 3, 1923, p. 7 ; cité *ap.* Kraus, *Jâbir*, p. LXIII.
(2) *Fihrist*, 241.
(3) Ses nom et lieu d'origine laissent supposer qu'il était de langue syriaque.

l'appelle dans ses livres sur l'alchimie : « Notre maître Abû Mûsä Ğâbir b. Ḥayyân ».

Le fait que Ğâbir entretenait des rapports avec 'Alî b. Yaqṭîn auquel un livre et une *qaṣîda* alchimiques sont adressés (1), rend très vraisemblables ses multiples affirmations d'avoir été le disciple de Ğa'far aṣ-Ṣâdiq. On a vu plus haut le rôle d'agent de liaison joué par Yaqṭîn, le père de 'Alî, entre les disciples de Ğa'far et ce dernier. C'était lui, semble-t-il, qui recueillait les dons en espèce et en nature, faits par les adeptes iraqiens, pour les porter au Maître à Médine.

Il ne m'appartient pas de me prononcer ici sur l'authenticité de l'œuvre ğâbirienne ; mais ce qui me paraît vraisemblable, c'est que, vu le caractère interne de l'œuvre, qui se présente très souvent comme une exégèse, faite dans un style dilué où répétitions, digressions et gloses abondent, il est plausible de penser que ce *corpus* s'est constitué autour d'un noyau primitif formé à partir des expériences de Ğâbir.

Dans un passage de *K. al-aḫbâr aṭ-ṭiwâl* d'Abû Ḥanîfa ad-Dînawarî (2), Holmyard croit reconnaître dans Ḥayyân al-'Aṭṭâr (le Droguiste), connu également de Ṭabarî (3), propagandiste šî'ite dans le Ḫurasân, mis à mort par le gouverneur de cette province, probablement en 107/725, le père de Ğâbir. Or, ce Ḥayyân connaissait Yaqṭîn, d'après le même Dînawarî. Ce qui explique les rapports de Ğâbir et de 'Alî b. Yaqṭîn et ce qui rapproche Ğâbir de Ğa'far aṣ-Ṣâdiq. Si la littérature biographique imâmite, dont le plus ancien auteur est Abû 'Amr al-Kaššî (m. vers 340/951), ne fait pas état des rapports entre Ğâbir et Ğa'far, comme se plaît à le souligner Kraus (4), c'est très vraisemblablement à cause de la tournure ismâ'îlite qu'aurait prise à cette époque le *corpus* ğâbirien. Un autre argument, considéré comme décisif par Kraus et Ruska avant lui, c'est l'absence de traductions du grec en arabe des nombreuses œuvres philosophiques et alchimiques censées être connues de l'auteur des traités ğâbiriens (5). Sur ce point, il faut souligner, comme nous l'avons fait plus haut, que la date du début des traductions recule au fur et à mesure des découvertes manuscrites et que l'affirmation d'Ibn an-Nadîm qui dit que les premières traductions avaient été faites pour le prince umayyade Ḫâlid b. Yazîd

(1) *Fihrist*, 356, l. 17 ; Kraus, *op. cit.*, I, 38, 139.
(2) Leiden, éd. Girgass, 1888, 334-337.
(3) II, 1358.
(4) *Op. cit.*, p. xlvi.
(5) *Ibid.*, p. xlviii.

qui s'occupait précisément d'alchimie, d'astrologie et de médecine, devient de plus en plus justifiée.

D'autre part, si Ǧâbir est qualifié de Ṭûsî, c'est qu'il est mort à Ṭûs vers 200/815 ; cela ne veut pas dire qu'il était Iranien ; s'il est dit avoir appartenu à la tribu sud-arabe des Azd, c'est qu'il fallait faire de ce grand savant un Arabe ; Ibn Waḥšiyya le souligne dans *K. as-sumûm*, à propos d'un ouvrage de même titre attribué à Ǧâbir (1). Mais une donnée d'Ibn Ḫallikân (2) semble ouvrir la voie à une hypothèse fascinante : au lieu de Ṭûsî, Ǧâbir est qualifié de Ṭarsûsî, originaire de Tarse. Si cette donnée se vérifiait, elle permettrait de considérer Ḥayyân comme esclave ou *mawlä* originaire des territoires byzantins ; il aurait pris position pour les ʿAlides avec Yaqṭîn qui devait lui aussi être soit Araméen, soit Byzantin. Ils auraient confié leurs femmes et leurs enfants à la famille de Zayn al-ʿÂbidîn et seraient partis propager la doctrine šîʿite et préparer le retour de l'Imâm. Cette hypothèse permet de supposer que Ǧâbir lisait le grec et que son père droguiste devait avoir apporté de Tarse, dans ses bagages, quelques traités grecs sur l'alchimie et sur d'autres branches de la connaissance.

Cette hypothèse est séduisante, parce qu'elle permet de répondre à l'une des objections les plus graves contre l'authenticité du *corpus* ǧâbirien, à savoir l'utilisation de sources grecques qui n'étaient pas encore traduites à l'époque de Ǧâbir. Du même coup, se trouvent considérablement atténuées deux autres objections graves formulées par Julius Ruska (3) et adoptées par Paul Kraus (4), lesquels affirment, d'une part, l'impossibilité de l'existence de telles sciences étrangères à Médine, à l'époque de Ǧaʿfar et, d'autre part, la non-concordance des dates pour faire de Ǧâbir le disciple de Ǧaʿfar.

Pour nous, la Médine de Ǧaʿfar se prêtait bien au développement des sciences ésotériques et rien ne s'oppose à ce que Ǧaʿfar ait été le maître à penser de l'ésotérisme šîʿite naissant. En effet, on oublie souvent que Médine, à l'époque de Ǧaʿfar, était encore le centre intellectuel de l'Islam. Livrés aux luttes intestines, la Syrie et l'Irâq ne permettaient pas l'éclosion de ces sciences marginales qui supposent que la société qui les

(1) Ms. Leiden 1284, fol. 4r ; cité *ap.* KRAUS, p. LX.
(2) I, 35, n° 130.
(3) Cf. *Arabische Alchemisten* : II. *Ǧaʿfar Alṣâdiq, der sechste Imâm* (Heidelberger Akten der von-Portheim-Stiftung, Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, 10), Heidelberg, 1924, p. 40 sq ; *Der Islam*, 16/1927, 264-6.
(4) *Op. cit.*, p. XLVII sq.

produit a atteint, matériellement et intellectuellement, un niveau de vie très élevé. Or, comme nous l'avons rappelé plus haut, Médine, après Yawm al-ḥarra, se replia sur elle-même et devint un centre de méditation et de réflexion ouvert à toutes les idées nouvelles véhiculées par les conquêtes arabes et accueillant toutes les intelligences qui n'avaient pas droit de cité dans le camp politique des Umayyades. Les descendants immédiats des conquérants, héritiers de leurs trésors et de leurs pensions, des objets qu'ils avaient rapportés de leurs campagnes à travers le Proche et le Moyen-Orient, et des livres dont ils avaient pu s'emparer, ces descendants jouissaient du bien-être des périodes qui succèdent aux grandes guerres, et accueillaient avec faveur et curiosité toutes les idées susceptibles de contribuer à faire de Médine le pôle d'attraction des poètes et des penseurs. C'est le prolongement de la belle époque de 'Umar b. Abî Rabî'a (m. vers 101/712), époque qui a vu l'exode des sciences religieuses et philologiques vers l'Irâq et l'implantation dans cette Médine piétiste de nouvelles branches de la connaissance, tels le chant, la musique, les divertissements et une poésie nouvelle, libertine et frivole. Dans les cercles littéraires qui se sont créés dans les demeures des grandes dames fortunées de la cité, il est loisible de penser que les sciences secrètes ont trouvé un fervent auditoire et connu une large expansion. C'est là une manifestation constante des périodes d'après guerre, dont il est superflu d'en fournir la preuve. A notre avis, Médine à l'époque de Ǧa'far était le meilleur terrain sur lequel pouvaient fleurir les sciences ésotériques, et la Maison de Zayn al-'Âbidîn pouvait servir de refuge médinois à tous les penseurs indésirables aux yeux de l'orthodoxie, par suite de l'inviolabilité dont elle jouissait tout au long de l'époque umayyade et auprès des premiers 'Abbâsides.

Reste le problème de l'âge de Ǧâbir qui conditionne ses rapports avec Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq et, partant, le rôle joué par ce dernier dans l'introduction des sciences nouvelles dans la société islamique. Julius Ruska en fait un argument décisif pour refuser l'authenticité à toutes les données tendant à mettre Ǧâbir en rapport direct avec Ǧa'far. Nous ne pouvons pas y souscrire. Car, si l'on admettait que Ḥayyân al-'Aṭṭâr, connu d'Abû Ḥanîfa ad-Dînawarî et de Ṭabarî, était le père de Ǧâbir (1), ce dernier serait de la génération de 'Alî b. Yaqṭîn, né en 124/741 et mort en 182/798, à l'âge de 57 ans, alors que Ǧâbir mourut vers 200/815-6, âgé d'environ 75 ans.

(1) *Ibid.*, p. XLV.

Nous avons vu que ʿAlî b. Yaqṭîn se trouvait à Médine avant l'avènement des ʿAbbâsides ; il devait avoir 24 ans à la mort de Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq, âge minimum de Ǧâbir à la mort de ce dernier (1). Ce qui permet de croire qu'ils avaient eu tous les deux la possibilité d'écouter le Maître et d'être suffisamment imprégnés de son enseignement. Le problème de l'incertitude des dates est à double tranchant ; en conséquence, baser une réfutation sur l'absence de dates certaines pour Ǧâbir me paraît fort hasardeux, alors que la comparaison avec ʿAlî b. Yaqṭîn offre une analogie qui est loin d'être négligeable, surtout que les dates relatives à ce dernier sont clairement données par Ibn an-Nadîm.

Je ne me dissimule pas les problèmes que soulèvent plusieurs points de cet exposé, notamment en ce qui concerne les rapports entre Ǧâbir et Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq (en particulier l'absence du nom de ce dernier de *K. ar-raḥma*, qui semble être l'œuvre la plus primitive du *corpus*) ; mais je crois pouvoir conclure que, grâce à un certain nombre de *mawâlî* venant de l'aire culturelle iranienne ou byzantine, Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq a pu connaître des sciences étrangères à l'Islam et a pu en favoriser la traduction, l'implantation en terre d'Islam, l'exploitation et le développement. Il est fort douteux qu'il se soit lui-même livré aux spéculations alchimiques, astrologiques et divinatoires qui lui sont attribuées ; mais rien ne s'oppose à ce qu'il les ait suscitées, stimulées, encouragées chez ses disciples, à ce qu'il leur ait conféré une signification islamique et à ce qu'il en ait tracé la ligne d'évolution menant tout droit à l'ésotérisme šîʿite sous ses diverses formes.

C'est en ce sens que le 6e Imâm de la Šîʿa duodécimaine peut être considéré comme le père de la tradition scientifique arabe.

DISCUSSION

M. Pellat. — La *nisba* de Ṭûsî ne devrait pas être considérée comme une bonne lecture. Votre hypothèse semble sérieuse. J'apprécie votre prudence en ce qui concerne Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq.

M. Fahd. — J'ai essayé de voir clair dans les œuvres qui lui sont attribuées. Je l'ai considéré ici du point de vue de l'historien des sciences.

(1) D'après Holmyard, cité *ap.* Kraus, *op. cit.*, XLVII, Ǧâbir serait né au début du IIe siècle de l'hégire et mort vers 200. A la mort de Ǧaʿfar, il aurait eu à peine 35 ans.

M. Corbin. — J'ai l'impression qu'il résulte de votre si dense exposé que vous estimez excessive la position critique adoptée par le regretté Paul Kraus à l'égard des rapports entre l'Imâm Ja'far et Jâbir. Je suis d'autant plus heureux de vous marquer mon accord, que, de son vivant même, j'avais eu l'occasion d'exprimer à mon ami Paul Kraus quelques réserves à ce sujet.

IX

IMÂMOLOGIE ET PHILOSOPHIE

par Henry CORBIN

I. — Etat de la question

En donnant ces deux mots comme titre à la présente communication, je crains que l'on en conclue à un projet trop ambitieux par rapport aux quelques pages qui suivent. En effet, la juxtaposition de ces deux mots « Imâmologie et philosophie » devrait annoncer comme un exposé d'ensemble, historique ou systématique, de la philosophie imâmique. Mais il s'en faut de beaucoup que l'heure en soit déjà venue. D'autre part, notre colloque n'est pas spécialement un colloque de philosophes ; pourtant, il me semble être le lieu par excellence où proposer le groupement de quelques thèmes essentiels de la philosophie shî'ite.

Les deux mots en question réfèrent donc plutôt ici à des recherches en cours depuis plusieurs années, ainsi qu'au programme des années immédiatement à venir. Mon propos est d'en recueillir un certain nombre d'indications ; il ne vise pas à reconstruire les choses de l'extérieur, à justifier ou à critiquer la manière dont les choses « ont pu se passer » pour amener le phénomène permettant la conjonction des deux termes portés ici au titre, et dont le premier, *imâmologie*, n'est que la traduction littérale d'un terme couramment usité en persan, *Imâm-shanâsî*.

Les indications groupées ici procéderont de ce qui se manifeste dès lors que le chercheur se situe résolument à l'intérieur de la conscience shî'ite, observe ce qui se montre en fait à la conscience shî'ite, tente d'analyser les intentions explicites ou implicites qui font se constituer le phénomène religieux caractérisant en propre la conscience imâmique. Mon souci est donc celui du philosophe, et mon centre de perspective celui du *phénoménologue*, beaucoup plus que celui de l'historien au sens ordinaire de ce mot. A cette fin, les indications recueillies ici

ne peuvent être dérivées d'un seul auteur ; elles ne visent pas à l'esquisse d'une monographie, mais se doivent de recueillir un certain nombre d'indices délimitant le « champ » d'un même *objet* religieux. Quant au terme de « phénoménologie », j'ai été frappé de constater, au cours d'un séminaire à Téhéran, que les difficultés rencontrées pour le traduire *ex abrupto* en arabe ou en persan, se résolvaient dès le moment où nous nous sommes avisés que les deux termes qui intitulent maint traité de métaphysique ou de mystique, à savoir *Kashf al-maḥjûb*, *Kashf al-ḥaqâ'iq*, connotent une démarche de la pensée parallèle à la démarche et à la rigueur de la méthode phénoménologique : dévoiler ce qui était caché, l'intentionnalité implicite, faire apparaître, laisser se montrer une *ḥaqîqat*, une essence en sa réalité essentielle.

Aussi bien ce *Kashf al-ḥaqâ'iq*, nous le voyons à l'œuvre autant dans la constitution de nos *Sources* que dans leur élaboration par nos penseurs shî'ites, et c'est pourquoi, pour comprendre leur univers, le *phénomène* des mondes spirituels tel qu'il se montre à eux, nous ne pouvons qu'accepter intégralement la totalité des sources sur lesquelles ils ont eux-mêmes médité. Ces sources, nous en avons tous quelques titres présents à l'esprit : ce sont, par excellence, les *Oṣûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî (329/940), mine inépuisable de *ḥadîth* où les Imâms instruisent leurs familiers, le plus souvent sur le sens difficile ou caché de versets qorâniques ; le *Kitâb al-Tawḥîd* de Shaykh Ṣadûq Ibn Bâbûyeh (381/991) ; du même auteur, les *'Oyûn akhbâr al-Imâm al-Reżâ*, ouvrage dans lequel l'enseignement des VII^e^ et VIII^e^ Imâms est prodigué en pages très denses ; les *Baṣâ'ir al-darajât* de Ṣaffâr (290/902), qui était un familier des X^e^ et XI^e^ Imâms ; l'*Irshâd* de Shaykh Mofîd (413/1022) ; l'*Iḥtijâj* de Ṭabarsî (583/1192) ; l'*Ithbât al-Hodât* de Ḥorr 'Âmilî (1104/1692), etc. Il y en aurait nombre d'autres à mentionner ici. Certes, leur contenu se trouve, pour leur plus grande part, enregistré dans la vaste encyclopédie systématique de Majlisî (1134/1722), le *Biḥâr al-Anwâr*. Cependant Majlisî, en vertu des critères qu'il s'était imposés, a laissé à l'écart un certain nombre non seulement de *ḥadîth* appartenant aux collections citées ci-dessus, mais également de *ḥadîth* appartenant à d'autres collections. Aussi bien, de son côté Moḥsin-e Fayż Kâshânî, le plus célèbre élève de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, constitue-t-il un *corpus* spécial des *Nawâdir al-aḥâdîth*. En outre, nonobstant l'encyclopédie de Majlisî, ces collections, qui sont elles-mêmes déjà des encyclopédies, continuent d'avoir leur existence propre ;

non seulement elles continuent d'être rééditées de nos jours en arabe et en persan, mais elles ont été, comme telles, l'objet de commentaires monumentaux de la part de penseurs shî'ites, tels que Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî (sur les *Oṣûl* du *Kâfî*), Qâżî Sa'îd Qommî (sur le *Tawḥîd* de Ṣadûq), etc. Ces collections sont donc par excellence les témoins de la pensée et de l'enseignement des Imâms, tels qu'ils se montrent à la conscience shî'ite, stimulant la méditation de ses philosophes et leur inspirant la configuration de leur univers. Ces vastes commentaires sont à la fois des œuvres traditionnelles et originales, très caractéristiques du type de pensée shî'ite duodécimain (1).

De ce point de vue, très caractéristique est la différence que présentent la structure et le moment d'éclosion des grandes œuvres produites en cette autre branche du shî'isme qui est l'Ismaélisme. Dès le IVe/Xe siècle, et sans que nous puissions déceler les essais antérieurs qui en expliqueraient la genèse, nous voyons apparaître de grands traités, voire des Sommes élaborées selon un plan systématique, que les auteurs préfèrent à la forme du commentaire qorânique ou du recueil de *ḥadîth* sur un thème donné. Qâżî No'mân (363/974), Abû Ḥâtim Râzî (322/933), Abû Ya'qûb Sejestânî (IVe/Xe siècle), Ḥamîd Kermânî (408/1017, vingt ans avant Avicenne), appartiennent tous au IVe/Xe siècle (2). Leurs contemporains shî'ites duodécimains : Ṣaffâr, Kolaynî, Ṣadûq, produisent des œuvres considérables, mais d'une structure toute différente. Ce sont des œuvres systématiques en ce sens qu'elles sont ordonnées en chapitres illustrant un thème précis, mais le contenu en est fait essentiellement du texte même des leçons des Imâms (Ṣadûq intervient de temps à autre, il est vrai, par quelques traits qui dénotent déjà, comme le relève Qâżî Sa'îd Qommî, un éminent théologien). On serait tenté de dire que les Ismaéliens en sont déjà à la période des grands systèmes, tandis que les imâmites duodécimains en sont encore à la période patristique. Cependant, la comparaison ne pourrait être maintenue qu'à la condition de ne pas oublier : *a)* que déjà cette « patristique » shî'ite est thématisée et organisée ; *b)* que les leçons des Imâms formant

(1) Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris, 1964, pp. 53 ss. (N. B. Pour tous les mots du type *hikmat*, *nobowwat*, etc., notre transcription conserve le *t* final, afin de ne pas avoir à changer d'orthographe selon que le mot figure dans un contexte arabe ou dans un contexte persan.)

(2) Cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9), Téhéran-Paris, 1961.

la trame de la doctrine shî'ite sont le plus souvent d'une densité allusive remarquable ; *c)* qu'enfin ce qui s'y décèle, c'est la tendance profonde de la pensée shî'ite duodécimaine, beaucoup plus *herméneutique* que *dialectique*, tendance qui, dans la mesure où elle est contrariée, donne lieu au conflit séculaire entre ceux que l'on désigne respectivement comme les *Akhbâris* et les *Oṣûlis*. Ce conflit ne concerne pas seulement les problèmes de droit canonique ; c'est le symptôme de quelque chose qui affecte l'ensemble des démarches de la pensée. Ce n'est donc pas un hasard si certains des plus grands théosophes ésotéristes, tels Moḥsin-e Fayż Kâshânî (cf. sa *Safînat al-Najât*) et Qâżî Sa'îd Qommî, ont été des *Akhbâris*.

A notre tour, pour grouper en une brève vision synchronique, les aspects de la pensée shî'ite, nous recourrons au schéma récapitulatif auquel se réfèrent tous nos penseurs. Il y a trois sources, et partant trois modes de connaître : *Naql*, *'Aql*, *Kashf*. a) *Naql*, c'est la tradition théologique dans son ensemble, textes du Qorân et de l'immense *corpus* des *ḥadîth* du Prophète et des Imâms. b) *'Aql*, c'est la réflexion rationnelle, la mise en œuvre dialectique ; c'est le *Kalâm* shî'ite, dont les thèses sont tantôt en accord avec celles de certaines branches du *mo'tazilisme*, tantôt en désaccord avec d'autres. Les *'orafâ'* le considèrent comme principalement apologétique. Etant dialectique, il fait usage du syllogisme ; or, on sait que les Imâms, maîtres en *ta'wîl*, n'approuvaient pas le mode de conclusion syllogistique. c) *Kashf* (littéralement « dévoiler, découvrir »), c'est la perception intuitive, la vision intérieure *(baṣîrat)* ; c'est la source de ce qui se constitue comme *ḥikmat ilâhîya*, sagesse divine, *theosophia*, *'irfân-e shî'î*, « gnose shî'ite ». Les deux premières sources restent incomplètes en l'absence de la troisième, et celle-ci puise principalement sa substance dans la première. Nos auteurs vont nous en dire la raison. Ainsi donc : *a)* la « tradition théologique » *(naql)* est essentiellement représentée par l'œuvre des rassembleurs du *corpus* des *ḥadîth* ; *b)* le *Kalâm*, par Naṣîroddin Ṭûsî et son école (le plus ancien texte de *Kalâm* shî'ite étant l'esquisse d'Abû Ishaq Nawbakhtî, vers 350/961, commentée par 'Allâmeh Ḥillî, élève de Naṣîr Ṭûsî) (1) ; tous les grands thèmes y sont déjà traités, mais à la manière scolastique du *Kalâm* ; *c)* quant à la mise en œuvre du *Kashf*, il faut mentionner l'œuvre de soufis shî'ites, Sa'd Ḥamûyeh (650/1252)

(1) *Anwâr al-malakût fî sharḥ al-Yâqût*, éd. Moḥammad Najmî Zenjânî, Téhéran, 1338 h. s.

avec son disciple ʿAzîz Nasafî (1), et en dehors des milieux soufis, la figure et l'œuvre de première grandeur de Ḥaydar Âmolî (VIIIe/XIVe siècle), lequel a fait plus que tout autre pour briser les équivoques et les malentendus entre shîʿisme et soufisme (2). On peut dire qu'avec l'œuvre de Ḥaydar Âmoli, toute la structure des grands systèmes de métaphysique shîʿite est déjà en place, deux siècles *avant* les Safavides. Mentionnons encore Rajab Borsî, avec son extraordinaire livre des *Mashâriq al-Anwâr* (commenté plus tard en persan à la demande de Shâh Solaymân, en un énorme ouvrage) (3) ; Ibn Abî Jomhûr qui, avec Ḥaydar Âmolî, est un des *ʿorafâ'* qui surent le plus rapidement intégrer, avec les réserves qui s'imposaient, les doctrines d'Ibn ʿArabî au shîʿisme. Avec ces auteurs fréquemment cités par les maîtres de la période safavide, la voie était ouverte aux grandes méditations métaphysiques constructives, celles de Mollâ Ṣadrâ, Moḥsin-e Fayż, Qâżî Saʿîd Qommî, etc.

Quant au rapport entre *kashf* et *ʿaql*, c'est-à-dire entre métaphysique théosophique et *Kalâm*, le mieux est d'écouter sur ce point ce qu'en disent nos penseurs. Mollâ Ṣadrâ, par exemple, déclare expressément que les aspects ésotériques de la *res religiosa* (les *asrâr al-Dîn*) atteignent à une limite qui excède la capacité de l'intellect rationnel et de la dialectique *(ʿaql fikrî)*. La « balance de la dialectique » *(mîzân al-fikr)* est ici impuissante ; ces choses ne peuvent être connues qu'en méditant l'enseignement du Prophète et des Imâms. D'où le rapport entre la philosophie rationnelle du *Kalâm* et la métaphysique théosophique *(ḥikmat ilâhîya, ʿirfân)* peut être considéré comme analogue au rapport entre la perception sensible et la connaissance intellective (4). C'est le même rapport que marquait déjà Ḥaydar Âmolî en mettant en contraste la « philosophie grecque » *(falsafa yûnânîya)* et la « philosophie prophétique mohammadienne » *(ḥikmat moḥammadîya nabawîya)* (5). Par là-même, on comprend que, pour nos philosophes, le niveau auquel

(1) Cf. ʿAzîzoddîn Nasafî, *Le Livre de l'Homme parfait*, texte persan, éd. et introd. par Marijan Molé (Bibliothèque Iranienne, vol. 11), Téhéran-Paris, 1962.

(2) Cf. Ḥaydar Âmolî, *La philosophie shîʿite (Jâmiʿ al-asrâr)*, texte arabe publié avec introd. par Henry Corbin et Osman Yahia (Bibliothèque Iranienne, vol. 16), Téhéran-Paris, 1969.

(3) Cf. le rapport sur le cours que nous lui avons consacré pendant l'année 1967-1968, in *Ecole pratique des Hautes Etudes, Ve section : Sciences religieuses, Annuaire 1968-1969* (abrév. ici = *Annuaire*).

(4) Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, *Sharḥ al-Kâfî*, lith. Téhéran, s. d., chap. IV, 3e *ḥadîth*, p. 460.

(5) Cf. Ḥaydar Âmolî, *Jâmiʿ al-Asrâr*, index *s. v.*

se situe la rencontre entre imâmologie et philosophie, le niveau auquel par conséquent la philosophie sera « chez elle », ce n'est ni celui du *Kalâm* ni celui de la *falsafa* pure et simple. Il en résulte chez eux une appréciation et un sens de la philosophie qui sont déterminants pour le sens même de la philosophie islamique. Mollâ Ṣadrâ, par exemple, dans l'introduction de son commentaire du *Kitâb al-Ḥojjat* du *Kâfî*, en se référant au vaste commentaire qu'il vient de donner des deux livres précédents (le *Kitâb al-'Aql* et le *Kitâb al-Tawḥîd*), s'adresse ainsi à son lecteur : « Désormais, il doit t'être devenu clair qu'aucun groupe en dehors de celui des shî'ites n'a réussi à établir l'accord, la symphonie *(jam')* entre la Loi divine *(shar')* et la recherche philosophique *(taḥqîq)*. Et cela, parce que les shî'ites puisent leur science et leur philosophie à la Niche aux lumières de la prophétie et de la *walâyat*, en suivant les voies des saints Imâms » (1).

Voilà posés de façon sommaire quelques points de repère concernant les œuvres et les personnes en fonction des *modi intelligendi*. Maintenant, si le *kashf*, comme organe de la philosophie théosophique, figure ici, de même que dans l'Ismaélisme, comme étant le mode suprême de ces modes de comprendre, celui dans lequel s'exprime en sa vérité et en sa plénitude la vision du penseur shî'ite, cela tient au postulat commun à l'Ismaélisme et au shî'isme duodécimain, lesquels, ne l'oublions pas, suivent tous deux jusqu'au VIe Imâm la même voie. Ce postulat est celui de l'absolue transcendance divine, telle qu'aucun Nom ni Attribut ne peuvent être rapportés directement à l'Essence divine en soi. Nos philosophes ont conscience que, pour que ce *tanzîh*, cette théologie apophatique, en échappant au piège du *tashbîh* ne tombe pas dans celui du *ta'ṭîl*, il faut qu'à l'horizon suprême se manifeste une Figure théophanique *(maẓhar)* qui soit le support des Noms et des Attributs. Différents noms sont donnés à cette Figure : l'Intelligence *('Aql*, le *Noûs)*, lorsque l'on s'exprime dans le lexique néoplatonicien, et *Ḥaqîqat mohammadîya* (Réalité mohammadienne éternelle), lorsque l'on s'exprime dans le lexique de la « philosophie prophétique mohammadienne ». Mais le lien théophanique entre la forme apparitionnelle *(maẓhar)* et la réalité cachée qui se manifeste sous cette forme (le *bâṭin* de ce *ẓâhir*) n'est pas affaire de discussion dialectique ; cela requiert un organe de perception autre que le *'aql fikrî*. Cela présuppose ce qui déjà chez les Imâms s'appelle *ma'rifat qalbîya*, « connaissance par le cœur ».

(1) Ṣadrâ Shîrâzî, *Sharḥ al-Kâfî*, p. 437.

Il y a interconnexion entre *tanzîh* et *ma'rifat qalbîya* ou *baṣîrat qalbîya* (vision intérieure, vision du cœur), dans la mesure même où il n'y a d'autre théologie affirmative que celle visant la *Ḥaqîqat moḥammadîya*, et celle-ci ne se dévoile qu'à la *ma'rifat qalbîya*. C'est sous l'aspect de cette interconnexion que nous voudrions, dans ces quelques pages, situer le lien marqué par la conjonction « et » entre imâmologie *et* philosophie. En découle l'intelligibilité des thèmes qui constituent l'imâmologie : la Lumière mohammadienne *(Nûr moḥammadî)*, les Douze Voiles de lumière, la double dimension de cette Lumière *(nabî* et *Imâm, ẓâhir* et *bâṭin)*, la personne de l'Imâm en son essence (les douze Imâms étant ensemble une seule et même essence), finalement la situation de l'homme shî'ite dans le cycle de la *walâyat*, en vertu même de son origine, puisqu'il a été créé de l'irradiation de cette Lumière.

II. — Théologie apophatique *(tanzîh)* et connaissance par le cœur *(ma'rifat qalbîya)*

Pour caractériser sommairement les lignes de force qui orientent la pensée shî'ite, telles qu'elles se présentent à l'analyse phénoménologique, il apparaît particulièrement indiqué de se référer à la *Théologie platonicienne* de Proclos, là où Proclos situe au mieux sa position personnelle comme interprète de Platon, et cela parce que la situation de Proclos par rapport à d'autres interprètes de Platon correspond exactement à la situation de certains de nos philosophes shî'ites par rapport aux autres écoles. Je ne pose pas le problème en termes d'influence ni de filiation historique. Certes, nos philosophes ont connu quelque chose de Proclos (par la traduction arabe du traité sur le Bien pur), mais il ne semble pas qu'ils aient jamais eu en main une traduction de la *Théologie platonicienne*. Il s'agit donc essentiellement d'un mode de perception des choses et d'intentions comparables de part et d'autre. Proclos, à l'encontre d'autres platoniciens, affirme la transcendance absolue du Principe au-delà du *Noûs*, la transcendance de l'Un absolu (*al-Aḥad* chez nos penseurs) au-delà même de l'*être*, au-delà de l'Intelligence, laquelle est l'Un qui est dans l'être *(al-wâḥid)*, premier être et point de départ du Multiple. En revanche, d'autres platoniciens ne remontaient pas au-delà du *Noûs*, dont ils faisaient à la fois la cause de l'être et le premier être (1). Certes,

(1) Proclos, *Théologie platonicienne*, liv. II, chap. IV.

tous nos penseurs sont d'accord pour admettre que le Principe premier *(al-Mabda' al-awwal)* est au-delà du *'Aql*, du *Noûs*, mais la question commune à Proclos et à nos penseurs reste celle-ci : le Principe premier est-il lui-même d'ores et déjà dans l'être et un être ? Est-il comme être absolu *(wojûd moṭlaq)* et comme source de l'être, le Premier Etre ? Ou bien, comme source de l'être, n'est-il pas nécessairement au-delà de l'être *(hyperousion)*, de même que l'Un absolu de Proclos, le « premier être » étant alors seulement le Premier Emané de lui ?

Quand on adopte la première position, on obtient une métaphysique de l'être correspondant, à grands traits, au schéma de l'école d'Ibn 'Arabî, chez Ḥaydar Âmolî (VIIIe/XIVe siècle), par exemple, et en général les *Ishrâqîyûn*. Quand on choisit la seconde position, on opte pour une métaphysique de l'être dont la lignée est représentée, par excellence, par la gnose ismaélienne (notamment les traités d'Abû Ya'qûb Sejestânî) (1) et, dans le shî'isme duodécimain, par Rajab Borsî (VIIIe/XIVe siècle), Rajab 'Alî Tabrîzî, Qâẓî Sa'îd Qommî (ob. 1103/1691-1692), son disciple, Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (ob. 1241/1826) et son école. En d'autres termes, la question décisive est de savoir si un penseur opte pour l'*univocité* de l'être, ou tout au moins pour une certaine *analogie* dans les prédications de l'être, lorsque le mot « être » est rapporté au Principe aussi bien qu'aux êtres qui en dérivent ; ou bien, si le penseur opte pour une *équivocité* radicale de l'être. Cette seconde option implique que notre catégorie de l'*être (wojûd, esse)* n'atteint jamais que de l'être créaturel ; même lorsque nous disons « être absolu » *(wojud moṭlaq)*, ce participe passé *(moṭlaq, absolutum)* implique un *moṭliq*, un agent qui « absolve » cet absolu et en soit à lui seul la raison suffisante. L'être que nous trouvons là est toujours, d'ores et déjà, du fait-être. Comme tel, ce qui fait-être est nécessairement au-delà de l'être.

On entrevoit que l'une et l'autre position sont lourdes de conséquences quant à la question, souvent mécomprise, de la *waḥdat al-wojûd*, laquelle n'est pas un « monisme existentiel », mais une univocité de l'être déterminant un monisme transcendantal, ou plutôt un théomonisme. Si l'on adopte la première position, le Principe est lui-même englobé dans l'unité de l'être, en raison de l'univocité de l'acte d'être. Mieux encore, le Principe

(1) ABÛ YA'QÛB SEJESTÂNÎ, *Kashf al-maḥjûb*, éd. H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 1), Téhéran-Paris, 1949, et *Kitâb al-Yanâbî'*, éd. H. Corbin, in *Trilogie ismaélienne* (ci-dessus p. 145, n. 2).

étant lui seul l'être « au sens vrai », monopolisera la vérité de tout « ce qui est en être » (il n'y a que Dieu à être, *laysâ fî'l-wojûd illâ'l-Ḥaqq*, formule du *tawḥîd* ésotérique). Si l'on adopte la seconde position, l'univocité de l'être peut jouer librement entre tous les degrés de l'être, sans que le Principe soit jamais englobé dans leur totalité, puisqu'il est entendu que le même mot « être » ne se rapporte à *al-Ḥaqq* et *al-Khalq* que de manière équivoque, c'est-à-dire par homonymie sans participation au concept, le Principe de l'être restant transcendant à l'être.

Au niveau correspondant, chez les néoplatoniciens, à celui du *Noûs*, l'Intelligence, nous trouvons en théosophie shî'ite la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* ou « Réalité mohammadienne éternelle », laquelle reçoit également mainte autre désignation symbolique : Détermination initiale *(Ta'ayyon awwal)*, Miséricorde universelle *(Raḥmat wasî'a)*, Lumière mohammadienne *(Nûr Moḥammadî)*, Logos *(Kalima)* devant lequel recule le Grand Abîme *(al-'Omq al-akbar)*, Réalité des réalités *(Ḥaqîqat al-ḥaqâ'iq)*, Matin prééternel *(Ṣobḥ al-azal)*, *walâyat* absolue, amour essentiel *(maḥabbat ḥaqîqîya)*, etc. Si son Principe, l'Etre Nécessaire, est déjà dans l'être comme être absolu *(wojûd moṭlaq)*, cette *Ḥaqîqat Moḥammadîya* vient alors au second degré dans l'échelle de l'être. En revanche si, comme dans le cas du *Noûs* tel que le comprenaient les néoplatoniciens, son Principe est lui-même au-delà de l'être, elle est alors le Premier Etre *(al-Mawjûd al-awwal)*, le premier être auquel puisse se rapporter notre notion de l'être.

Il en résulte un décalage ontologique remarquable. Tandis que chez les *Ishrâqîyûn*, la qualification de « Premier Etre », « Lumière des Lumières » *(Nûr al-Anwâr)* est donnée au Principe, en revanche la qualification de « Premier Etre » et de « Lumière des Lumières » ne peut être donnée au Principe, si celui-ci transcende l'être ; elle ne peut être donnée qu'au « Premier Etre » éclos de son impératif et qui est, comme tel, l'instauration même de l'être *(Ibdâ')*. Le Principe est alors désigné comme « l'Un absolu » *(al-Aḥad al-moṭlaq)*, l'éternel Solitaire, tandis que la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* est *al-Wâḥid al-Ḥaqq*, « l'Un qui est dans l'être » et qui est le point d'éclosion du Multiple. C'est parfaitement conforme à la terminologie néoplatonicienne, avec cette précision que la qualification de « l'Un qui est dans l'être » se rapporte ici à une notion gnostique, la *Ḥaqîqat moḥammadîya* étant elle-même un *plérôme*, le plérôme des « Quatorze Immaculés » (*Čahârdeh Ma'sûm* en persan), en leur réalité de « personnes de lumière » *(ashkhâṣ nûrânîya)*.

Tel est, résumé à grands traits, ce que nous pouvons lire dans les *Mashâriq al-Anwâr* de Rajab Borsî (VIII^e/XIV^e siècle), ouvrage non seulement fréquemment cité chez les philosophes postérieurs, mais qui, nous l'avons signalé, fut sur l'ordre de Shâh Solaymân, l'objet d'un volumineux commentaire en persan par Ḥasan al-Qâri' al-Khâṭib de Mashhad, comprenant plus de mille pages in-folio (1). Nous sommes ici au centre même de la vision qui commande la relation entre « imâmologie et philosophie ». Il s'en faut de beaucoup que nous ayons pris connaissance de la masse de textes où elle s'exprime jusqu'à nos jours. Je signale, par exemple, un énorme commentaire de mille cinq cents pages in-folio, écrit par un certain Moḥammad Reżâ Aghâjânî sur les *Qabasât* de Mîr Dâmâd ; l'auteur était lui-même élève de Mîr Dâmâd et de Mollâ Ṣadrâ, mais n'entendait point la *waḥdat al-wojûd* à la façon de ce dernier (2). Si j'ajoute que nous trouvons également là, au cœur des problèmes, le contraste entre la métaphysique des *essences*, traditionnelle depuis Avicenne, et la métaphysique de l'*exister* chez Mollâ Ṣadrâ, je crois suggérer au mieux l'extrême complexité des problèmes devant lesquels se trouve le philosophe explorateur de la pensée shî'ite.

Des exigences du *tanzîh*, cette *via negationis* qui correspond à ce qui s'est appelé traditionnellement dans le christianisme oriental « théologie apophatique », nous trouvons un excellent exemple dans un grand prône prononcé par le VIII^e Imâm, l'Imâm 'Alî Reżâ, à Merv, dans des circonstances dramatiques. Il a été admirablement expliqué par Qâżî Sa'îd Qommî dans son grand commentaire du *Tawḥîd* d'Ibn Bâbûyeh, où ce prône figure tout au long (3). L'Imâm commence par rappeler la norme du *tawḥîd*, de l'acte qui pose l'unicité, la solitude divine, et consiste à nier, à « retirer » de Dieu toutes les qualifications, tous les attributs, car toute qualification aussi bien que tout support d'une qualification *(mawṣûf)* sont *eo ipso* quelque chose

(1) *Mashâriq al-Anwâr*, Beyrouth, s. d., pp. 29 ss. Cf. *Annuaire 1968-1969*, pp. 148 ss.

(2) Ms. du Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien. Il existe un autre commentaire des *Qabasât* aussi volumineux (Majlis 1471), qui n'est pas sans rapport avec celui de Moḥ. Rezâ Aghâjânî, car on y trouve reproduite une grande partie de l'introduction. Cependant, le commentaire lui-même anonyme diffère. J'espère pouvoir établir ailleurs le rapport entre ces deux monuments, qui sont de véritables Sommes produites à l'époque safavide.

(3) Ibn Bâbûyeh, *Tawḥîd*, chap. II, 2^e *ḥadîth* ; commentaire de Qâżî Sa'îd Qommî, ms. Dép. d'Ir., vol. I, 22 ss. Sur ce dernier, cf. *Annuaire 1965-1966*, pp. 102 ss.

de créaturel, peu importe que l'on soutienne que la qualification est identique à l'essence, ou au contraire qu'elle s'y surajoute. Il importe alors de comprendre comment l'idée de sujet créateur *(Khâliq)* n'énonce ni une qualification ni un attribut, pas plus qu'elle ne se rapporte au substrat d'une qualification. En revanche, ne connaît pas Dieu quiconque s'imagine le connaître par les qualifications que les hommes lui confèrent. Tout au long de ce prône, l'Imâm pourchasse dans tous les coins où elle pourrait chercher refuge, une théologie « affirmative » qui oublierait les prémisses et les paradoxes de la théologie apophatique.

Et c'est dans le contexte de cette théologie apophatique que se fait entendre particulièrement le motif de la *ma'rifat qalbîya.* Qâẑî Sa'îd Qommî explique : l'âme n'intellige qu'en faisant un retour sur elle-même ; elle ne comprend, ne cerne *(iḥâṭ)* que ce qu'elle peut impliquer en elle-même. D'où il est impossible à l'âme d'intelliger ce qui n'a pas de racine dans sa propre essence à elle. Celui qui comprend une chose, c'est-à-dire la cerne, en fait le tour *(moḥîṭ)*, celui-là est au-dessus de cette chose *(fawq al-shay')* ; il y a dans l'acte même d'intellection une transcendance *(fawqîya 'aqlîya)* par rapport à l'objet, telle que cet acte est cause de son objet. C'est pourquoi Qâẑî Sa'îd met en garde les philosophes qui professent que l'Etre Divin *(al-Ḥaqq)* ne peut être l'objet ni de la perception sensible ni de la perception imaginative, mais peut l'être d'une intuition intellective. Qâẑî Sa'îd le déclare : au sens technique propre du mot, c'est impossible.

Cependant, il y a dans la racine *'aql* l'idée d'établir un lien, une attache. D'où alors, il s'agit ici, en effet, que s'établisse un engagement du cœur (*'aqd qalbî*, *'aqd* étant l'action de nouer), un acquiescement au *laysa ka-mithli-hi shay'* (il n'est rien qui Lui ressemble, 42 : 9). Et tel est le sens que connote toujours, selon Qâẑî Sa'îd, l'emploi du mot *ma'rifat* chez les Imâms, dans leurs *akhbâr*. Une connaissance qui est re-connaissance, acquiescement, une conscience spirituelle. Mais cet acquiescement n'est pas produit par la faculté intellective *('aql)* ; il éclôt de la *fiṭra*, de la nature originelle foncière, comme sentiment qui lui est inhérent (1). D'autre part, ce lien du cœur ne pourrait se nouer avec l'Inconnaissable, l'Imprédicable ; il en présuppose une épiphanie *(maẓhar)*. Prendraient place ici les amples développements qu'un Mollâ Ṣadrâ consacre à la *ma'rifat qalbîya* ou à la *baṣîrat qalbîya*, vision intérieure du cœur, en commentant

(1) Qâẑî Sa'îd Qommî, *ibid.*, 25a.

les *ḥadîth* des V[e] et VI[e] Imâms, lesquels énoncent l'impossibilité de la vision de l'Essence, mais affirment en revanche la vision du cœur, la vision « par les réalités de la foi » (1). C'est l'intellect lui-même qui se mue ou se transmue en une vision intérieure du cœur, comme étant le Guide, l'Imâm à l'intérieur de l'homme *(Ḥojjat bâṭina)*, corrélatif de l'Imâm extérieur *(Ḥojjat ẓâhira)* ou dans lequel celui-ci « s'intériorise » (2). C'est, chez Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, la différenciation des arguments et des preuves, dont chaque ordre comporte ses propres conditions intellectuelles, spirituelles et morales : la preuve dialectique *(dalîl al-mojâdala)*, qui a pour appui le savoir théorique ; la preuve homilétique *(dalîl al-maw'iẓa)*, dont l'appui est le cœur ; la preuve sapientiale *(dalîl al-ḥikmat)*, dont l'appui est l'intime ou le centre du cœur *(fu'âd)* (3). Ces trois termes correspondent aux trois sources énumérées tout à l'heure : *'aql*, *naql*, *kashf*. C'est à ce dernier degré que se constitue la *ḥikmat ilâhîya*, *'irfân-e shî'î* : la théosophie du shî'isme, — hauteur d'horizon sous laquelle percevoir la relation entre imâmologie et philosophie.

III. — La « Ḥaqîqat Moḥammadîya »

La grave question est en effet de savoir comment la théologie apophatique, ayant évité le piège du *tashbîh*, ne tombera pas dans le piège du *ta'ṭîl* ou de l'agnosticisme ? A cette question, tout le shî'isme, aussi bien ismaélien qu'imâmite duodécimain, présente en réponse sa prophétologie et son imâmologie. Il ne s'agit ni d'exhausser les Attributs, par la *via eminentiae*, jusqu'à un degré tel qu'ils puissent convenir à l'Essence divine, ni d'interpréter les Attributs divins à la manière dont le fait le rationalisme de l'allégorie, pour éviter les pièges de l'anthropomorphisme. Toutes les qualifications divines ont pour support la théophanie initiale *(ẓohûr, tajallî)*, qu'on la dénomme *'Aql*, l'Intelligence, le *Noûs*, ou bien qu'on la désigne par son appellation proprement shî'ite : *Ḥaqîqat moḥammadîya*. Elle est la clef de voûte de tout l'univers des théophanies *(tajalliyât, maẓâhir)*, du système des univers spirituels et des univers visibles compris comme autant de théophanies. Dans l'idée de théophanie, le rapport entre la forme de manifestation *(maẓhar)*

(1) Ṣadrâ Shîrâzî, *Sharḥ al-Kâfî*, chap. IX, 5[e] et 6[e] *ḥadîth*, pp. 259-261.
(2) *Ibid.*, chap. VII, 7[e] *ḥadîth*, p. 472.
(3) Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, *Sharḥ al-Fawâ'id*, chap. I[er]. Sur cet ouvrage, voir *Annuaire 1966-1967*, pp. 111 ss.

et ce qui se manifeste *(ẓâhir)*, l'apparent, l'exotérique, est un rapport symbolique, non pas un rapport logique conceptuel. Ce thème nous indique à quelle hauteur d'horizon sont méditées la personne du Prophète et celle des Imâms chez les penseurs shî'ites. L'horizon de cette méditation est l'horizon de la préexistence, qui est également celui sous lequel se place l'anthropologie (cf. les *I'tiqâdât* d'Ibn Bâbûyeh : la préexistence des âmes, comme chez Platon, chez Origène) : l'existence empirique dans l'histoire de ce monde-ci n'est qu'un épisode, une apparition, dont le sens est donné par la métahistoire, *a parte ante* et *a parte post*. Le thème de la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* est un des plus abstrus que nous présente la pensée shî'ite ; il forme ici l'équivalent des théologies du *Logos* dans le néoplatonisme et dans le christianisme. Dans la nécessité de faire un choix entre de multiples sources, nous nous limiterons ici : *a)* aux indications que nous donnent Rajab Borsî et son commentateur, sur la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* ; *b)* à celles que nous donne Qâżî Sa'îd Qommî en commentant un *ḥadîth* enregistré par Ṣadûq (*ḥadîth* des Douze Voiles de lumière issus de la Lumière mohammadienne ou en faisant partie intégrante). Ce sont deux aspects essentiels, deux formulations symboliques par lesquelles la métaphysique shî'ite fonde sa prophétologie et son imâmologie.

A) Chez Rajab Borsî ressort particulièrement l'homologie entre le *Noûs* néoplatonicien et la *Ḥaqîqat Moḥammadîya*. Deux propos rapportés du Prophète et cités par tous nos penseurs : « La première chose que Dieu créa fut l'Intelligence », et « la première chose que Dieu créa fut ma Lumière », — ont permis à nos philosophes de mettre en équation cette Intelligence et la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* (nommée encore *Ḥażrat Moḥammadîya*, la Dignité mohammadienne). En tant que premier des êtres, explique Rajab Borsî, elle est appelée *'Aql awwal*, Première Intelligence ; en tant que tous les êtres ont en elle la puissance de l'intellection, elle est appelée « Intelligence agente » *('Aql fa''âl)*. Cette désignation technique est bien connue de tous les historiens de la philosophie islamique et de la Scolastique latine médiévale. Pendant des siècles, ce thème a absorbé les méditations et les « disputations » des penseurs. Il y eut l'avicennisme en Orient, et il y eut en Occident un avicennisme latin ; il y eut en Islam occidental l'averroïsme d'Averroès, et il y eut un averroïsme latin jusqu'au XVIIIe siècle. Solutions avicennienne, augustinienne, thomiste, averroïste, ont départagé les esprits et orienté de façon décisive la conception du monde,

de part et d'autre. Mais nous savons désormais que, lorsque nous traiterons du problème de l'Intelligence agente, du *Noûs poïetikos*, la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* de nos penseurs shî'ites ne devra ni ne pourra plus être absente de notre horizon.

Cette « Réalité mohammadienne essentielle » est la théophanie initiale *(awwal al-maẓâhir)*. Comme telle elle est l'Attribut unique de l'Un absolu, non pas à la façon d'un prédicat conféré à son essence, mais comme en étant la forme de Manifestation *(maẓhar)*. Elle est le *Protoktistos*, le Premier-Créé. A ce titre, elle est l'Imâm de tous les attributs, c'est-à-dire de toutes les formes de Manifestation *(maẓâhir)* que constituent les êtres. Elle est le pôle *(Qoṭb)*, l'axe de révolution des cercles de l'être. Elle est le principe des existants *(mabda' al-mawjûdât)*. Elle est l'*être* même *('ayn al-wojûd)*, puisque son Principe, le *Mobdi'*, est super-être, *hyperousion*. Elle est la Beauté *(jamâl)* procédant de la Rigueur en majesté *(jalâl)* (1). « Elle est la Lumière qui prend origine aux oratoires de la Sublimité. Elle est le Trône de la Lumière *('arsh al-nûr)*. Elle est l'épiphanie initiale. Elle est le Sceau terminal des jours et des siècles » (2).

Maintenant, de même que dans la théorie d'Avicenne l'Intelligence a une double « dimension », l'une qui est « du côté » de son Principe, l'autre « du côté d'elle-même », et que de sa contemplation de la première de ces « dimensions » procède une seconde Intelligence, tandis que de sa contemplation de la seconde « dimension » procède la Première Ame, en vertu d'un processus semblable à celui que, de son côté, décrit le théosophe ismaélien Ḥamîd Kermânî (3), — de même tous nos penseurs shî'ites sont d'accord pour méditer dans la *Ḥaqîqat moḥammadîya* une double « dimension » (4). La Lumière mohammadienne ou *Ḥaqîqat moḥammadîya* a une « dimension » du côté des créatures et une « dimension » du côté de la Présence divine. La première est son côté extérieur, son exotérique *(ẓâhir)*, et c'est la *nobowwat*, la prophétie et la mission prophétique. La seconde est son côté

(1) *Jamâl*, puisque Face divine tournée vers les créatures, *jalâl* se rapportant à l'*absconditum*.

(2) *Mashâriq*, chap. VI, p. 30.

(3) Cf. notre *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4), Téhéran-Paris, 1954, pp. 70 ss. Pour Kermânî, cf. notre *Trilogie ismaélienne* (*supra*, p. 145, n. 2).

(4) On pourrait considérer également (*Mashâriq*, chap. XVII, pp. 37-38) que la triple désignation de l'Esprit au niveau de la *Ḥaqîqat moḥammadîya* *(Rûḥ al-Qods, Rûḥ Allâh, Rûḥ al-Amr)* confère à celle-ci un triple aspect homologable aux trois actes de contemplation de l'Intelligence chez Avicenne. A comparer alors la théosophie de l'Esprit développée dans le *Sharḥ al-Ziyârat al-jâmi'a* de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, str. 63. On ne peut y insister ici.

intérieur, son ésotérique *(bâṭin)*, et c'est l'imâmat ou la *walâyat*, c'est-à-dire la « proximité divine », l' « amitié divine », proximité qui est la qualification des *Awliyâ'Allâh*, des Amis de Dieu (au sens strict du mot, les douze Imâms).

D'où la définition de la *walâyat* telle que nos auteurs la répètent inlassablement : la *walâyat* est l'ésotérique de la prophétie *(bâṭin al-nobowwat)*. Il s'entend donc qu'elle fait partie de la *nobowwat* ; elle en est inséparable, non seulement parce que la *walâyat* étant la présupposition du charisme de la *nobowwat*, chaque *nabî* est un *walî*, mais aussi parce qu'en raison de la norme fondamentale pour toutes deux, prophétie et *walâyat* sont une Lumière unique, rapportée tantôt à l'exotérique, tantôt à l'ésotérique, et cela aussi bien dans les univers spirituels que dans les univers manifestés aux sens. C'est ce qu'exprime le propos du Prophète répété en différents contextes : « Moi et 'Alî nous sommes une seule et même Lumière » manifestée en deux personnes (celle du Prophète et celle des Douze Imâms qui, tous ensemble, manifestent l'Imâmat unique en son essence). Ces deux noms, *nabî* et *Imâm*, ne prennent de réalité que l'un par l'autre, dans leur simultanéité, car un *ẓâhir* sans *bâṭin* ne pourrait recevoir la qualification de *ẓâhirîya*, pas plus qu'un *bâṭin* sans *ẓâhir* recevoir celle de *bâṭinîya* (1). La dyade Prophète-Imâm forme une bi-unité, un *unus-ambo*, et c'est cela qu'il ne faut jamais perdre de vue lorsque l'on traite de l'herméneutique spirituelle du Qorân. *Tanzîl* et *ta'wîl* sont les deux aspects complémentaires du *sens vrai* du Livre. *Nobowwat* et *walâyat* étant respectivement l'exotérique et l'ésotérique, le *ẓâhir* et le *bâṭin* de la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* (comme Première Emanation, *fayż awwal*), tout le *ẓâhir* du Qorân concerne le *tawḥîd* et la *nobowwat*, tandis que le *bâṭin* concerne l'imâmat et la *walâyat* (2). Cette herméneutique ne peut sembler « artificielle » que si l'on perd de vue que la *ma'rifat* de chacune des deux *(nobowwat* et *walâyat)* présuppose la *ma'rifat* de l'autre.

Le lien entre l'Imâmat, en la personne de chacun des Douze Imâms, et la mission prophétique de l'Envoyé, est marqué en de multiples *ḥadîth* et *khabar*. Il y a, par exemple, celui-ci, rapporté du V[e] Imâm par Jâbir ibn 'Abdillah et que cite Rajab Borsî (3) : « L'Envoyé de Dieu a dit : la première chose que Dieu

(1) *Mashâriq*, chap. XIX, p. 39, et les pages qui y correspondent dans le commentaire.

(2) Cf. ABÛ'L-ḤASAN IBN MOḤAMMAD ṬÂHIR AL-NABÂṬI AL-ISPAHÂNÎ, *Tafsir Mir'at al-Anwâr*, Téhéran, 1374 h. l., voir *Annuaire 1965-1966*, pp. 107-108.

(3) *Mashâriq*, chap. XX, pp. 39 ss.

créa, c'est ma Lumière. Il lui fit prendre origine à sa propre Lumière, en la dérivant de la majesté de sa Sublimité. Puis il en détacha (litt. « décousit », *fataqa*) la Lumière de 'Alî. » Puis le *ḥadîth* fait allusion aux mystères de la préexistence, à un mystérieux processionnal autour du Trône, pour s'achever sur cette finale à laquelle font écho les plus célèbres *ḥadîth*, et où le Ve Imâm, parlant au nom des Douze, s'exprime ainsi : « Nous sommes les Premiers et Nous sommes les Derniers. Nous sommes le Logos de Dieu *(Naḥno Kalimat Allâh)*. Nous sommes les bien-aimés de Dieu *(Aḥibbâ' Allâh)*. Nous sommes la Face de Dieu *(Wajh Allâh)*. Nous sommes les Trésoriers de la Révélation divine. Nous sommes les templiers *(sadana)* (1) du Mystère divin. Nous sommes la mine de la Révélation. En nous est la signification du *ta'wîl ('inda-nâ ma'nâ al-ta'wîl)*. » Autant de termes faisant écho, avec beaucoup d'autres, à ceux que nous trouvons dans la longue prière de pèlerinage aux Douze Imâms *(al-Ziyârat al-jâmi'a)*, lesquels récapitulent ce que nous pouvons lire dans les *ḥadîth* du *Kâfî* de Kolaynî (2).

B) La connexion que marque ce *ḥadîth* entre la *nobowwat* et l'Imâmat comme entre les deux faces, *ẓâhir* et *bâṭin*, de la *Ḥaqîqat moḥammadîya*, est marquée de façon plus frappante encore dans le célèbre *ḥadîth* des « Douze Voiles de Lumière », lequel consocie l'imâmologie avec la cosmogonie aussi bien qu'avec la théosophie de l'histoire, en décrivant symboliquement la pérégrination de la Lumière mohammadienne dans le Plérôme, avant ses descentes *(tanazzolât)* de monde en monde, à travers soixante-dix mille voiles, jusqu'en ce monde-ci. En un certain sens, la situation ainsi décrite correspond à la perspective qu'ouvre la prophétologie ismaélienne, lorsqu'elle fait commencer « dans le Ciel », c'est-à-dire dans le Plérôme, la *da'wat*, l'appel de la mission prophétique (3).

Le *ḥadîth* en question est enregistré par Ṣadûq Ibn Bâbûyeh dans son *Khiṣâl*, et Qâẓî Sa'îd Qommî l'a commenté à plusieurs

(1) Comparer l'usage de ce terme chez Ibn 'Arabî, cf. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, Leiden, 1919, pp. 74 ss., dont on retrouve ci-dessous (§ IV) le contexte à propos des Imâms des Noms divins, la *Ḥaqîqat moḥammadîya* étant l'Imâm des Imâms des Noms divins et, comme tel, le *maẓhar* du nom *al-Jâmi'*.

(2) Sur la *Ziyârat al-Jâmi'a*, le commentaire de Moḥammad-Taqî Majlisî et le commentaire beaucoup plus développé de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, cf. *Annuaire 1968-1969*. Le texte de la *Ziyârat* forme un *ḥadîth* remontant au Xe Imâm, 'Alî Naqî.

(3) Cf. *Trilogie ismaélienne*, index *s. v.*

reprises (1) ; l'*isnâd* en remonte par le VI^e Imâm jusqu'au I^er Imâm. « Dieu créa la Lumière mohammadienne avant de créer les cieux et la Terre, le *'Arsh* et le *Korsî*, la Table *(Lawḥ)* et le *Qalam*, et avant de créer les cent vingt-quatre mille prophètes. Et de cette Lumière (ou *avec* cette Lumière), il créa Douze Voiles. » Chacun de ces Voiles *(ḥijâb)* est désigné par un nom propre : Voile de la Puissance, Voile de la Sublimité, Voile de la Miséricorde, etc. « Dieu ordonna à la Lumière de son Envoyé d'entrer dans le Voile de la Puissance, et elle y demeura douze millénaires. » La Lumière mohammadienne progresse alors de Voile en Voile, chacun de ces Voiles correspondant à un niveau ou degré *(martaba)* de Lumière, et elle séjourne en chacun de ces Voiles en fonction de ce degré même : douze millénaires dans le premier, onze millénaires dans le deuxième, dix dans le troisième, ainsi de suite. Ces douze Voiles, ces douze millénaires, sont les univers respectifs de chaque Imâm ; chacun de ces univers est manifesté en ce monde par celui des Imâms auquel il correspond. La Lumière mohammadienne progresse ainsi d'Imâm en Imâm, jusqu'au *Qâ'im*, le Douzième, présentement caché, « dans l'univers duquel nous habitons présentement avec lui ». « La Source de la Vie, commente Qâżî Sa'îd Qommî, est dans le premier monde de ces Douze ; c'est la *walâyat* du I^er Imâm, car par la conscience *(ma'rifat)* de la *walâyat* est actualisée, d'Imâm en Imâm, la Vie éternelle. L'Homme parfait *(al-Insân al-kâmil)*, c'est la totalité de ces douze univers » (2).

Ce *ḥadîth* des « Voiles de Lumière », qui récapitule la pensée profonde du shî'isme concernant le rapport entre la prophétie et l'Imâmat, apparaît d'un intérêt tout particulier par les résonances qu'il éveille pour le philosophe et le chercheur en sciences religieuses.

1) La figuration des Douze Imâms comme douze millénaires nous offre quelque chose comme une réminiscence typiquement

(1) *Khiṣâl*, éd. Téhéran, s. d., vol. II, pp. 307-310. Dans ce curieux recueil de Ṣadûq sur les « propriétés et vertus » des séries arithmologiques, le *ḥadîth* des « Douze Voiles de Lumière » vient dans le chapitre des dodécades. C'est dans son commentaire du *Tawḥîd* de Sadûq que Qâżî Sa'îd le commente à plusieurs reprises. Cf. *Annuaire 1966-1967*, p. 108.

(2) Cf. Qâżî Sa'îd, comment. du *Tawḥîd*, vol. III, 253-255, qui là-même se réfère en outre au shaykh Abû'l-Ḥasan al-Bakrî (ob. 953/1546, *Rayḥânat*, I, n° 430), qui fut le maître du « Shahîd-e Thânî » (*Rayḥânat*, II, n° 729), figure célèbre et dramatique du shî'isme imâmite, élève de 'Allâmeh Ḥillî et mort martyr à Istanbul en 966/1559. Le même *ḥadîth* reparaît dans le grand commentaire du *ḥadîth al-ghamâma* (*ḥadîth* du Nuage blanc), cf. *Annuaire 1967-1968*, p. 139.

shî'ite des théologies de l'*Aiôn* (1). Elle nous indique *eo ipso* que le nombre douze correspond à la perception d'une *structure* dont la nécessité s'impose *a priori* comme une « catégorie » de la pensée shî'ite duodécimaine. Comme telle, à quelque moment que ce puisse être, elle devance toute constatation d'un état de choses empirique ; c'est pourquoi il serait sans intérêt d'expliquer comme une prédiction *post eventum* les multiples *ḥadîth* limitant à douze le nombre des Imâms. Aussi bien, l'analyse de cette structure, celle des lois de l'isomorphisme qui la détermine, ont-elles été le grand souci de nos ésotéristes. Qâżî Sa'îd Qommî s'y est distingué, notamment en dégageant de la structure de la Ka'ba et, à travers celle-ci, de la structure des Temples célestes archétypes, la nécessité du nombre douze pour l'Imâmat (2). Les millénaires, rapportés à l'univers de chaque Imâm, ne chiffrent pas une *quantité* arithmétique du comput, mais un temps *qualitatif* dont chaque Imâm est lui-même la mesure en fonction de sa position. En outre, la limitation du nombre des Imâms à douze implique *eo ipso* la *ghaybat* ou occultation du Douzième, quelle que soit la manière dont on conçoive sa mystérieuse présence, son *incognito*.

2) La progression de la Lumière mohammadienne, d'Imâm en Imâm, marque la croissance de l'Homme Parfait, l'Homme Intégral *(al-Insân al-kâmil)*. Nous avons ici l'aspect shî'ite du thème de l'*Anthropos*, bien connu des gnoses anciennes et de l'apocalyptique juive (Hénoch). Relevons comment s'effectue le passage de la double dimension (prophète et Imâm) du niveau céleste au niveau terrestre. La Lumière mohammadienne est déposée en Adam ; de prophète en prophète elle progresse jusqu'à 'Abdol-Moṭṭalib, pour alors se scinder dans les lombes de 'Abdollah et de Abû Ṭâlib, pères respectivement du prophète Moḥammad et de l'Imâm 'Alî. Désormais, les deux « dimensions » de la Lumière mohammadienne se manifestent séparément en ce monde-ci dans les deux personnes du Prophète et de l'Imâm (3). La progression de cette Lumière couvre donc tout le cycle de la prophétie et tout le cycle de la *walâyat* ou de l'Imâmat, lequel continue une fois clos le cycle de la prophétie. L'idée en donne la clef de la hiérohistoire, et comme telle elle est en résonance avec le thème du *Verus Propheta*.

(1) Cf. R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926, p. 322.
(2) Cf. notre étude sur *La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle* (Eranos-Jahrbuch, XXXIV), Zurich, 1966, pp. 79-166.
(3) Qâżî Sa'îd, *Tawḥîd*, vol. II, 145[a].

3) Ce thème du *Verus Propheta* de la prophétologie judéo-chrétienne (1) trouve ici un aspect complémentaire. Ce n'est plus seulement le Vrai Prophète « qui, de prophète en prophète, se hâte jusqu'au lieu de son repos » (en Jésus ou en Moḥammad). Il y a ici quelque chose de plus, du fait que la perspective eschatologique demeure ouverte. La Lumière de la *walâyat*, l'Imâm, a accompagné secrètement chaque manifestation de la *nobowwat*, de prophète en prophète. Le cycle de la prophétie est clos. Désormais, le cycle de la *walâyat*, dont le *pôle* est l'Imâm caché, continue jusqu'à son achèvement par la parousie de celui-ci. La manifestation de la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* a son achèvement nécessaire dans l'imâmologie.

IV. — La personne de l'Imâm et la « walâyat »

Deux propositions formulées dans les *ḥadîth* cernent la définition de la personne de l'Imâm quant à son rapport avec la manifestation de la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* en notre monde, et justifient la désignation des Imâms comme « Khalifes de Dieu sur sa terre », appellation que les philosophes décernent justement à l'Homme Parfait (2).

D'une part, lors de la célèbre scène d'investiture (le jour du *Ghadîr*), au cours d'une très longue déclaration, le Prophète dit à l'Imâm 'Alî : « Tu es par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse. » Le couple prophète-Imâm achève et récapitule une syzygie qui avait commencé dès l'inauguration de la *nobowwat* sur terre, c'est-à-dire depuis le couple d'Adam et de son *wasî*, Seth (Hibatollah, Nathanaël). D'autre part, le Prophète s'adressant à l'Imâm lui dit : « Tu as accompagné secrètement chaque prophète antérieur ; moi, tu m'accompagnes publiquement et à découvert. »

Ce sont là deux traditions, inlassablement répétées et commentées, parce que fondamentales pour l'Imâmat. Je signale particulièrement l'élaboration de Qâẓî Sa'îd Qommî dans son grand commentaire du *Tawḥîd* d'Ibn Bâbûyeh, laquelle consiste en une explication de la fonction épiphanique *(maẓharîya)* de la personne de l'Imâm par une mise en œuvre de la doctrine des Noms divins (3). Les Noms divins, dont les vestiges *(âthâr)* sont

(1) L'expression *al-rasûl al-ḥaqq* (*ibid.*, vol. I, 135[a]) est l'équivalent littéral de *Verus Propheta.*

(2) Kolaynî, *al-Osûl min al-Kâfî*, éd. Akhûndî, Téhéran, 1334 h. s., vol. I, *Kitâb al-Ḥojjat*, pp. 193 ss.

(3) *Tawḥîd*, vol. I, 135 ss. ; vol. II, 144[b] ss.

manifestés dans les univers, ont des « chefs » qui sont les Imâms de ces Noms, parce que chaque groupe retourne à son Imâm dans l'ensemble de ses désirs. A la manifestation de chaque prophète correspond l'exotérique d'un Nom divin ; à la fonction de son *waṣî* ou héritier spirituel, correspond l'ésotérique de ce Nom. A leur tour, les Imâms des Noms divins ont un Imâm unique qui est l'Imâm des Imâms des Noms, et c'est la *Ḥaqîqat moḥammadîya* en sa double « dimension ». Chaque prophète fut à son rang une manifestation partielle qui précéda la manifestation de l'Imâm des Imâms des Noms, celui qui les récapitule et les totalise (le Sceau des prophètes étant la manifestation du nom *al-Jâmi'*). Les Manifestations partielles devant précéder la Manifestation totale, « c'est à cause de cela, écrit Qâżî Sa'îd, que nous disons qu'aucun prophète n'a été missionné sans que le fait même de son missionnement n'ait constitué une reconnaissance de notre prophète et de l'imâmat de nos Imâms ».

Nous constatons ici une réminiscence de la doctrine des Noms divins chez Ibn 'Arabî (chaque Nom divin comme *rabb*, seigneur, constituant une uni-totalité avec son *marbûb*, celui dont il est le seigneur), doctrine qui serait aussi bien à rapprocher de ce que l'on peut lire dans les *Oṣûl* du *Kâfî* (1). En concourant à l'illustration des deux propos traditionnels rappelés ci-dessus, la doctrine aide à préciser encore mieux la position et la fonction de l'Imâm tout au long du cycle de la *nobowwat* et, postérieurement au Sceau des prophètes, tout au long du cycle de la *walâyat*. Il faut en effet que la *walâyat* ait, comme la *nobowwat*, un Sceau de sa manifestation. Ce Sceau est en réalité un double Sceau : en la personne du I^er^ Imâm comme Sceau de la *walâyat* universelle, et en la personne du XII^e^ Imâm, comme Sceau de la *walâyat* particulière mohammadienne. C'est pourquoi nous voyons Ḥaydar Âmolî, malgré son admiration pour Ibn 'Arabî, s'opposer fermement à lui, par la triple voie théologique, philosophique et théosophique *(naql, 'aql* et *kashf)*, sur la question du *Khâtim al-walâyat*. En effet, lorsque Ibn 'Arabî transfère de la personne de l'Imâm à la personne de Jésus la qualité de Sceau de la *walâyat*, c'est tout le schéma de la prophétologie et de l'imâmologie qui se trouve disloqué. Et ce qui *eo ipso* est en cause, c'est tout le schéma de la hiérohistoire, c'est-à-dire tout le rapport de l'histoire prophétique avec la métahistoire, tel que le conçoit le shî'isme (2).

(1) KOLAYNÎ, *Oṣûl*, vol. I, *Kitâb al-Tawḥîd*, pp. 116 ss.
(2) Cf. ḤAYDAR ÂMOLÎ, *Jâmi' al-asrâr*, index *s. v. khâtim*.

Ainsi la position et la fonction de la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* comme Imâm des Imâms récapitulant la totalité des Noms divins, impliquent la fonction épiphanique *(maẓharîya)* de l'Imâm quant à l'ésotérique de cette *Ḥaqîqat Moḥammadîya*, la *walâyat* étant « l'ésotérique de la prophétie ». Tout ce qu'il est convenu de regarder comme les « anthropomorphismes » du Qorân, se résout par cette fonction, sans qu'il y ait à tomber dans le littéralisme ni à s'évader dans l'allégorie. Tout doit être compris au niveau des formes épiphaniques *(maẓâhir)*, c'est-à-dire en la personne spirituelle des Imâms (« Nous sommes la Face de Dieu, le côté de Dieu, sa langue, sa main, son cœur », etc.) (1). Et cela concerne tous les Attributs sous lesquels Dieu se fait connaître dans le Qorân et qui sont autant de paradoxes par rapport à sa transcendance, c'est-à-dire, quels que soient ces Attributs, autant d' « anthropomorphismes ». De tous ces « anthropomorphismes », ce sont les Imâms comme *maẓâhir* qui sont les supports, les substrats. Toute l'herméneutique shî'ite du Qorân, fondée sur les propos mêmes des Imâms, tend à découvrir l'ésotérique (et cette herméneutique est souvent désignée comme *ḥikmat* tout court), mais un ésotérique qui consiste précisément dans la réalité imâmique cachée sous la lettre du *tanzîl*, la réalité des Imâms perçue à leurs différents degrés d'être, depuis le plérôme des Douze Voiles jusqu'à leur manifestation en ce monde (2). Le mystère de l'Imâmat, comme secret de la cosmogonie et de l'histoire de notre monde, est ainsi l'ésotérique de la Révélation qorânique. Certes, entre le *maẓhar* et le *ẓâhir*, entre l'Imâm et ce qui « se manifeste ésotériquement » en sa personne *(bâṭin al-ẓâhir, bâṭin al-bâṭin)*, il y a proximité et il y a simultanément une distance abyssale. C'est ce que formule admirablement une prière du Douzième Imâm pour chaque jour du mois de Rajab : « Entre eux (les Imâms) et Toi, il n'y a pas de différence, sinon qu'ils sont tes serviteurs et tes créatures » (3). Alors la différence, ainsi marquée par la nature créaturelle des Imâms, est telle que le simple croyant et l'ésotériste peuvent, à l'abri de tout extrémisme *(gholoww)*, professer leur foi en la *maẓharîya* des Imâms.

A partir d'ici, nous sommes peut-être à même de situer trois considérations essentielles pour l'imâmologie, à savoir : *a)* la

(1) Cf. les chap. XII et XXI du *Tawḥîd* d'Ibn Bâbûyeh ; Qâẓî Sa'îd, comment. vol. II, 141 ss. et 186 ss. Cf. notre étude *Face de Dieu et Face de l'homme* (Eranos-Jahrbuch, XXXVI), Zürich, 1968.
(2) Cf. le *Tafsîr* cité ci-dessus p. 157, n. 2, la triple *moqaddama*.
(3) Ibn Ṭâ'ûs, *Kitâb al-Iqbâl*, p. 646.

manière dont les penseurs shî'ites marquent le contraste entre leur conception de l'Imâm et la conception sunnite ; *b)* l'insistance d'un Qâẓî Sa'îd Qommî sur la signification essentiellement religieuse de l'Imâmat, comme « royauté spirituelle » ; *c)* enfin la conception de la personne même de l'Imâm qui se trouve ainsi présupposée.

A) Sur le premier de ces points, nous devons à Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî (1050/1640), en son vaste commentaire du *Kâfî* de Kolaynî, quelques pages magistrales. Le philosophe ne pouvait trouver meilleure occasion d'analyser la différence entre les deux conceptions de l'homme et du monde qui se font jour respectivement dans ces deux grandes interprétations de l'Islam que constituent le sunnisme et le shî'isme. Certes, la différence se fait jour en de multiples points, mais un moment décisif est celui où, de part et d'autre, il est question de la nécessité de l'Imâm. Un long développement de Mollâ Ṣadrâ passe en revue l'argumentation sunnite, s'arrête à l'opinion professée par une fraction mo'tazilite, et expose enfin ce qui fait l'essence de la conception shî'ite (1). En résumant à grands traits, nous en retiendrons ce qui suit :

a) Les arguments avancés du côté sunnite procèdent uniquement de la considération des choses temporelles et des nécessités sociales ; ils visent uniquement la personne d'un chef temporel comme pivot de l'ordre social et politique. C'est pourquoi l'argumentation sunnite pose que l'Imâm peut être l'objet d'une élection, et que celle-ci peut s'exprimer dans un *consensus*, mais elle ne reconnaît pas que l'Imâmat soit d'une nécessité qui s'impose ; sinon, estime-t-elle, cette institution n'aurait pas connu de vacance ni comporté les dommages que chacun sait. — Ṣadrâ s'avise immédiatement que l'on ne parle pas du tout de la même chose, lorsque l'on parle en termes sunnites du *Khalifat* et lorsque l'on parle en termes shî'ites de l'*Imâmat*. On peut parler du premier en ignorant tout des *ḥaqâ'iq* et du *ta'wîl* (c'est-à-dire de la métaphysique et de l'herméneutique ésotérique) ; on peut en parler, tout en restant inconscient que le Qorân est silencieux (il est l' « Imâm silencieux », *Imâm ṣâmit*) ; que l'Imâm est en sa fonction essentielle le « Mainteneur du Livre » *(al-Qâ'im bi'l-Kitâb)* ; que pour cette fonction, il est investi de science inspirée *('ilm ladonî)* et d'inspiration divine *(ilhâm ilâhî)*, et

(1) Ṣadrâ Shîrâzî, *Sharḥ al-Kâfî*, pp. 457 ss., commentaire très détaillé du Kâfî, *Kitâb al-Ḥojjat*, chap. V ; cf. *Annuaire 1963-1964*, pp. 74 ss.

que comme tel l'Imâm est le Qorân parlant *(Qorân nâṭiq)*.

b) C'est pourquoi Ṣadrâ estime que l'on n'est guère plus avancé avec ce qu'affirme l'opinion d'une fraction mo'tazilite, posant la nécessité de l'Imâm comme une nécessité de raison, conditionnée simplement par le bon ordre des choses temporelles. Il s'agit donc d'une nécessité relative ; sinon, estiment les tenants de cette opinion, l'institution n'aurait pas connu de vacance ni d'échec. Enfin, disent ces mo'tazilites, les shî'ites ne professent-ils pas qu'il s'agit là d'une grâce divine ? Alors comment parler de sa nécessité ? — Ici Ṣadrâ observe que l'on pourrait faire la même réserve au sujet de la nécessité de la mission des prophètes, nécessité qui est pourtant reconnue de tout le monde. En outre, il s'en faut de beaucoup que la mission des prophètes trouve elle-même sa justification dans sa réussite. En fait, les prophètes n'ont pas moins subi que les Imâms les épreuves et les échecs ; leur appel allait à rebours des inclinations de leur peuple. Autre chose est l'institution, autre chose son triomphe. Il peut même y avoir plus d'avantages dans l'occultation *(ghaybat)* de l'Imâmat, car l'autorité d'une présence spirituelle vise essentiellement l'outre-monde, tandis que le pouvoir matériel ne concerne que ce monde-ci. Ce pouvoir temporel ne serait qu'une grâce divine supplémentaire, dont la non-nécessité est évidente. Mais il s'agit d'autre chose. Ce qu'il y a de grave aux yeux de Mollâ Ṣadrâ dans la position sunnite, mo'tazilite ou non, c'est qu'elle ne fait intervenir aucune nécessité métaphysique ; il s'agit tout au plus d'une nécessité *a parte hominis*, si bien que la nécessité de l'Imâm, loin d'être elle-même conditionnante à l'égard de tout le reste, se trouve elle-même conditionnée par quelque chose d'autre, donc par une nécessité qui a préséance sur sa personne. De plus, il n'y a alors aucun lien entre la personne de l'Imâm et une perspective eschatologique quelconque, pas plus que sa personne ne requiert les charismes *('iṣmat, ilhâm)* qui, du point de vue shî'ite, sacralisent la personne de l'Imâm.

c) Du point de vue shî'ite, la nécessité de l'Imâm est une nécessité *a parte Dei*. La prophétie législatrice *(nobowwat al-tashrî')* est close. Or l'Imâmat, la *walâyat*, est « l'ésotérique de la prophétie ». Par conséquent, le monde terrestre ne peut jamais être privé ni vide de l'Imâmat, peu importe que l'Imâm soit reconnu publiquement, ou bien ne soit entouré que de quelques fidèles, ou même doive choisir l'état d'occultation *(ghaybat)*. Ce point de vue shî'ite implique ce que l'on peut appeler une métaphysique de l'Imâmat, faisant partie intégrante de la prophétologie et de la gnoséologie exposées dans les

premiers chapitres du *Kitâb al-Ḥojjat* du *Kâfi* de Kolaynî.

Mollâ Ṣadrâ récapitule en cinq propositions : 1) l'Imâm est essentiellement le *'ârif rabbânî*, le sage divin, le *theosophos*, le guide spirituel ; c'est à cette qualité que se rapporte la *ri'âsat al-kobrâ*, l'autorité majeure, spirituelle, dont il est investi. 2) Jamais la *silsilat al-'irfân*, la chaîne ou tradition de la gnose, n'est interrompue (cf. l'entretien du Ier Imâm avec Komayl ibn Ziyâd). 3) La continuation du monde terrestre de l'homme est conditionnée par l'existence du monde spirituel. 4) Il n'est pas besoin que l'Imâm, le *Qâ'im*, soit reconnu publiquement ; il peut être *incognito*, voire à l'état de *ghaybat*, il n'en est pas moins le *pôle (qoṭb)* du monde ; il reste ce qu'il est en son essence, laquelle ne dépend pas de l'assentiment des hommes, car son charisme est invisible aux yeux de chair ; les hommes peuvent élire un chef, un président ; il serait absurde de parler d'élire un Prophète ou un Imâm. 5) C'est par le *Rûḥ al-yaqîn*, l'Esprit de certitude, communiqué aux Amis de Dieu (*Awliyâ' Allâh*, les Imâms), que la connaissance humaine trouve un accès aux *ḥaqâ'iq*, aux réalités cachées des choses. — Ailleurs encore, Mollâ Ṣadrâ consacre de longues pages à discuter un exposé de Fakhroddîn Râzî concernant l'Imâmat. Je ne puis malheureusement pas y insister ici (1).

B) L'Imâmat envisagé ainsi, tel que nous en apporte le témoignage un des plus éminents représentants de la pensée shî'ite, nous pouvons comprendre d'autant mieux l'insistance, à maintes reprises, d'un autre maître tel que Qâẓî Sa'îd Qommî sur cet aspect essentiellement spirituel de l'Imâmat, l'intronisation de l'Imâm restant liée à sa parousie, c'est-à-dire à la perspective eschatologique. « Il fut donné au Prophète, rappelle Qâẓî Sa'îd (2), de choisir entre la condition de serviteur *('obûdîyat)* et la condition royale *(salṭanat)*. Or, notre Prophète choisit d'être un serviteur-prophète non pas un roi-prophète *(ikhtâra an yakûna 'abdan nabîyan lâ malikan nabîyan)*. Il n'y a donc à venir après lui ni la royauté extérieure (exotérique),

(1) *Ibid.*, pp. 447 ss., commentaire du chapitre II du *Kitâb al-Ḥojjat*, discutant la position de FAKHRODDÎN RÂZÎ, *Mafâtiḥ al-ghayb*, éd. de Constantinople, vol. I, pp. 711 ss. Nous espérons publier bientôt ailleurs l'exposé de cette discussion fondamentale.

(2) *Tawḥîd*, vol. I, 134 ss., commentaire du chap. II du *Tawḥîd* d'IBN BÂBÛYEH, 35e *ḥadîth* (= 68e *ḥadîth* des *Ṣifât al-shî'a*). Ce *ḥadîth* est essentiellement le long entretien d'un familier avec le Xe Imâm, 'Alî Naqî (ob. à Samarra 254/868, à l'âge de trente-huit ans) et constitue une sorte de symbole de foi shî'ite. Cf. *Annuaire 1965-1966*, pp. 105 ss.

ni le pouvoir des hommes de puissance *(fa-laysa ba'da-ho'l-salṭanat al-ẓâhira wa lâ imârat al-jabâbira)*. Comment dès lors cela (c'est-à-dire ce pouvoir) serait-il le lot de celui qui lui succède ? Il est ainsi établi qu'il faut de toute nécessité, si le Prophète a un successeur, que celui-ci le soit en vertu d'un khalifat purement religieux *(khilâfa dînîya)*, garantissant les meilleures conditions du passage en ce monde et du retour à l'autre monde *(ma'ash* et *ma'âd)*, et que cette royauté purement spirituelle *(salṭanat ma'nawîya)* revienne à celui qui est d'une dévotion constante », c'est-à-dire à l'Imâm.

Il en résulte que le Prophète et les Imâms furent des « serviteurs de Dieu », non pas des souverains politiques de ce monde, et que l'Islam est une communauté essentiellement religieuse et spirituelle. Les Imâms ne sont pas des « prétendants au trône », des rivaux entrant en compétition avec les Omayyades ou les Abbassides : le pouvoir exercé par les souverains des dynasties de ce monde n'est pas de même nature que le pouvoir des Imâms ; le niveau où ils l'exercent n'est pas le même que le niveau de l'Imâmat, et la finalité en est entièrement différente. Remarquons bien que ce sont des penseurs de l'époque safavide qui insistent sur ce point. Or, trop souvent l'on prétend « expliquer » le repli sur le monde spirituel ou les espérances eschatologiques comme étant une compensation aux malheurs des temps, aux déceptions et frustrations éprouvées par des minoritaires. Ce genre d'explication passe à côté de la véritable nature des choses. Il apparaît particulièrement dérisoire, quand il s'agit de la période safavide qui fut pour le shî'isme duodécimain la période de triomphe en ce monde. Mais précisément les *'orafâ'* devaient ressentir le danger de ce triomphe.

C) Dès lors aussi, peut aisément se comprendre tout ce qui nous est dit concernant la personne de l'Imâm, son *lâhût* (l'élément spirituel divin de sa personne) et son *nâsût* (l'élément humain, terrestre). On a remarqué depuis longtemps (R. Strothmann) les analogies « fonctionnelles » entre l'imâmologie et la christologie. Il est superflu de préciser que ces analogies ne peuvent s'entendre de la christologie officielle définie par les Conciles, mais de cette christologie ancienne que les historiens des dogmes ont typifiée sous le nom de *Christos-Angelos*. On lit chez Rajab Borsî un *ḥadîth* extraordinaire (sans *isnâd* ; il appartient typiquement à la catégorie de ces *ḥadîth* qui sont à comprendre et à étudier selon la *Formgeschichte*). Ce *ḥadîth* rapporte un entretien visionnaire entre le *lâhût* et le *nâsût* de

l'Imâm ; le dialogue est d'une telle densité qu'il récapitule toute l'imâmologie. Le *nâsût* de l'Imâm peut aussi bien s'entendre de son humanité transfigurée, au niveau du *malakût*, si bien que, dans leur alternance, les *qâla* et les *qolto* peuvent être rapportés tantôt au *lâhût* tantôt au *nâsût*. Nous trouvons l'une et l'autre interprétation chez les commentateurs shî'ites de ce *ḥadîth*, lequel a sollicité au plus haut point leur attention. J'ai collectionné jusqu'à présent six de ces commentaires (du XIVe au XIXe siècle) ; je les signale ici sans pouvoir y insister davantage (1).

Il y a en outre ceci : le *lâhût* de l'Imâm est, dans la gnose shî'ite duodécimaine, la réalité de la Lumière ou de la *Ḥaqîqat Moḥammadîya* présente en sa personne. Dans l'Ismaélisme, le *lâhût* est le « Temple de Lumière » *(Haykal al-Nûr)* constitué de toutes les « formes de lumière » des adeptes de sa période. Ici nous constatons une convergence remarquable entre théosophie imâmite et théosophie ismaélienne. Un *ḥadîth* du VIIIe Imâm, 'Alî Reżâ (203/818), nous rapporte un long entretien (en présence du khalife Ma'mûn) en conclusion duquel l'interlocuteur demande à l'Imâm : « Comment les Imâms ont-ils connaissance du secret des âmes ? » L'Imâm de répondre : « Par l'assistance d'un Esprit venant de Dieu (cf. Qorân 58 : 22), lequel est une colonne de lumière *('amûd min nûr)* entre Lui et nous » (2). Or, dans l'Ismaélisme, il y a précisément l'idée d'une « colonne de lumière » comme d'un magnétisme divin qui attire les parcelles de lumière captives en ce monde ; il y a la « forme de lumière » qui se conjoint à l'adepte, dès le moment où il prononce son engagement ; et ce sont toutes ces formes de lumière qui constituent ensemble la « colonne de lumière », le « Temple de Lumière » de l'Imâm. La récurrence de cette représentation, de part et d'autre, est significative (il y a d'ailleurs toute une famille de *ḥadîth* concernant le *'amûd min nûr*). Mais il y a plus encore. La « colonne de lumière » est avec la « Croix de lumière » une des représentations caractéristiques de la cosmogonie et de la sotériologie manichéennes. La forme de lumière qui se conjoint à l'adepte ismaélien a un rôle eschatologique correspondant à celui de l'Image qui, dans l'eschatologie manichéenne, est à la ressemblance de l'âme et vient à sa rencontre *post mortem*. De nouveau, la récurrence est frappante (3). Et ce qui, dans l'Ismaélisme, est le *lâhût* de

(1) Cf. *Annuaire 1968-1969*, pp. 148 à 155, et *1969-1970 (sous presse)*.
(2) Ce *ḥadîth* figure dans les *'Oyûn akhbâr al-Imâm al-Reżâ* d'IBN BÂBÛYEH et est longuement commenté par SHAYKH AḤMAD AḤSÂ'Î dans son *Sharḥ al-Ziyârat al-Jâmi'a*, p. 14.
(3) Cf. *Trilogie ismaélienne*, index *s. v.*

l'Imâm, le « Temple de Lumière » constitué de toutes les âmes de lumière est, dans l'imâmisme duodécimain, l'Esprit qui se conjoint aux Imâms et leur montre les secrets des âmes. C'est qu'aussi bien les âmes, les entités spirituelles des adeptes, ont été créées du rayonnement de la Lumière mohammadienne. Le commentateur persan de Rajab Borsî dira de cette Lumière mohammadienne qu'elle est le « Miroir montre-Dieu » *(Mir'ât-e Ḥaqq-nomâ)*, de même que le Graal de Jamshîd est appelé le « Graal qui montre le monde » *(gîtî-nomâ)*. Nous avons ici un « nœud » de représentations d'un extrême intérêt pour le chercheur en sciences religieuses.

V. — La « walâyat »

Les quelques observations que l'on vient de grouper, tendaient à illustrer la notion de *walâyat* telle qu'elle résulte de la structure de la *Ḥaqîqat Moḥammadîya*, c'est-à-dire telle que cette qualification, envisagée *a parte Dei*, constitue les Imâms comme étant au sens vrai et « kyriologique » du mot, les *Awliyâ' Allâh*, les Amis de Dieu. Il y a maintenant l'aspect de la *walâyat* comme caractérisant le rapport de l'adepte shî'ite avec son Imâm, un rapport qu'illustrent des propositions courantes, inlassablement répétées et commentées. Celle-ci d'abord : « Celui qui meurt sans connaître son Imâm, meurt de la mort des inconscients », pour cette raison, explique Mollâ Ṣadrâ, que, ne connaissant pas son Imâm, il était déjà, spirituellement, un cadavre. Ce que confirme cette autre sentence : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Dieu », puisque nous voyons certains commentaires expliquer ce « soi-même » par « son Imâm ». La traduction courante persane du mot *walâyat* est le mot *dûstî*, amitié, dilection (avec l'idée de dévotion et de dévouement que peut comporter ce mot). Le plus souvent, pour en souligner cet aspect, le mot est accouplé avec *maḥabbat*, amour, mot avec lequel il forme un doublet. La *walâyat* comme *maḥabbat* domine la vie religieuse pratique du shî'isme.

Le grand *tafsîr* couramment cité sous le titre de *Mir'ât al-anwâr* (1), par exemple, en conjoignant les deux mots, *walâyat* et *maḥabbat*, déclare que, concernant les œuvres qui sont d'obligation religieuse, toutes les œuvres de la foi, les Imâmites sont tous d'accord pour considérer qu'elles n'ont de valeur et ne sont agréées de Dieu que si elles sont accompagnées ou inspirées par

(1) *Tafsîr Mir'ât al-Anwâr*, pp. 21 et 26 (cf. *supra*, p. 157, n. 2, et p. 163, n. 2).

un sentiment d'amour envers les *Ahl al-Bayt* (la profession de *walâyat* à leur égard étant la troisième partie de la *shahâdat*, celle dont dépend l'intégrité de la foi, *îmân*, et du croyant, *mu'min*). Tous les Imâmites sont d'accord sur cet aspect de leur religion comme religion d'amour. Du même coup aussi, voici que se résout sur le plan shî'ite, la question posée par le soufisme, par un Rûzbehân, par exemple (1) : peut-on employer le mot *maḥabbat* quant aux rapports de l'homme avec Dieu ? La réponse shî'ite est la même que lorsqu'il s'agit des Attributs divins : cet amour se rapporte aux *maẓâhir*. C'est sur l'Imâm, donc, qu'est dirigé cet amour, sans qu'il y ait *tashbîh* ni *ta'ṭîl*. La connexion entre amour divin et amour humain se noue dans l'amour parfait *(maḥabbat kâmila)* pour la *'iṣmat*, la pureté immaculée des Imâms (2). Le commentateur persan de Rajab Borsî écrit ceci (3) : « Il faut que le miroir qui est le cœur de l'homme devienne lumineux par l'amour pour les membres de la Maison de la prophétie *(Ahl-e Bayt-e nobowwat)*, parce que, de leurs âmes illuminantes sacro-saintes, les lumières de l'émanation divine et de la gnose *('irfân)* resplendissent sur les feuillets du cœur. » Cela implique *eo ipso* une vision qui s'attache au *malakût* de l'Imâm, à sa réalité céleste telle que la vision en fut donnée aux compagnons de l'Imâm dans le « *ḥadîth* du Nuage blanc » *(ḥadîth al-ghamâma)* dont je regrette de ne pouvoir traiter davantage ici (4).

Et c'est bien ce sentiment profond, unique, qui inspire les exégèses de toutes les difficultés et de tous les paradoxes. Je pense ici à la *Khoṭbat al-Bayân* que Qâẓî Sa'îd Qommî tenait pour authentique et en donnait les raisons (aussi bien les éléments s'en retrouvent-ils dans des *ḥadîth* acceptés par tout le monde) ; je pense à des déclarations comme celle-ci : « Je suis l'époux des veuves. Je suis le père des orphelins. » Veuves et orphelins étant pour Qâẓî Sa'îd les âmes exilées dans les ténèbres de l'inscience, voici que notre commentateur comprend la personne et le rôle de l'Imâm comme étant ceux de l'Ange de l'espèce humaine *(Rabb al-nû' al-insânî)* chez les *Ishrâqîyûn*, ceux de la « Nature

(1) Cf. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Le Jasmin des Fidèles d'amour ('Abhar al-'Âshiqîn)*, éd. H. Corbin et M. Mo'în (Bibliothèque Iranienne, vol. 8), Téhéran-Paris, 1958, le chap. Ier traduit à la suite de notre introduction. Cf. également notre édition de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharḥ al-shaṭḥîyât)* (Bibliothèque Iranienne, vol. 12), Téhéran-Paris, 1966, index *s. v.*

(2) *Tafsîr Mir'ât al-Anwâr*, p. 26.

(3) Commentaire persan des *Mashâriq*, fol. 6^b.

(4) Sur ce *ḥadîth* et son commentaire par Qâẓî Sa'îd Qommî, voir *Annuaire 1967-1968*, pp. 140 ss.

Parfaite » chez les hermétistes, si bien que le concept de l'Imâm apparaît ici comme la forme shî'ite de « Poimandrès » dans le *Corpus hermeticum*, du ποιμήν dans le « Pasteur d'Hermas » (1). Cela conduit à déceler une même expérience vécue, la même vision que celle qui est méditée dans une série de *hadîth* provenant des V^e^ et VI^e^ Imâms, à propos du verset 28/88 : « Toute chose est périssable hormis sa Face. » A qui réfère le pronom enclitique (le *ho* de *wajha-ho*), le possessif *sa* ? Quand les mystiques le référèrent à la « face de cette chose », cela fit scandale. Et pourtant l'enseignement même des Imâms est que le pronom réfère simultanément à la Face de Dieu et à la « Face » impérissable de cette chose. C'est que cette « Face » est le sentiment religieux d'un être, la foi professée par lui. Or, pour un shî'ite, la forme sous laquelle cette religion se montre à lui, aussi bien que la forme que prend sa foi et qui se montre dans sa foi, c'est l'Imâm lui-même, lequel est alors simultanément la Face de Dieu telle qu'elle se montre à l'homme, et la Face que l'homme montre à Dieu et qui est sa Face impérissable (2). Le long développement de Qâżî Sa'îd Qommî illustre au mieux tout ce que l'on médite dans la sentence énonçant que se connaître soi-même, c'est connaître son Imâm, et que pour cette raison se connaître soi-même, c'est connaître son Dieu (nous faisons finalement retour à la théorie des Noms divins rappelée plus haut, à la corrélation du *rabb* et de son *marbûb*).

Cet aspect est donc le couronnement pratique de *'irfân*, de ce que l'on désigne couramment comme mystique ou gnose mystique shî'ite, *'irfân-e shî'î*. On peut le caractériser en disant qu'ici l'expérience et le sentiment mystiques tendent à la certitude et à l'intuition d'une Présence, à la joie et à l'entretien d'une rencontre, à l'épreuve faite d'un lien personnel et essentiel avec telle ou telle personne des « Quatorze Immaculés », beaucoup plus qu'à une extase où la conscience s'abîme dans une unité qui est indifférenciation et confusion des personnes. Cette réalisation spirituelle s'accomplit essentiellement sous un horizon eschatologique. Il n'y a pas eu ici le temps d'insister sur la personne du XII^e^ Imâm, l'Imâm caché, le mode de sa présence à la conscience shî'ite depuis dix siècles (3), mais je crois qu'il y a

(1) Cf. *Annuaire 1966-1967*, p. 109, et notre étude *Face de Dieu et Face de l'homme* (*supra*, p. 163, n. 1), pp. 208 ss.

(2) Cf. Ṣadrâ Shîrâzî, *Sharḥ al-Kâfî*, p. 475, et notre étude rappelée dans la note précédente.

(3) Cf. nos deux études : *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite* (Eranos-Jahrbuch, XXVIII, 1959), et *Au « pays » de l'Imâm caché* (*ibid.*, XXXII, 1963).

un lien essentiel entre les représentations que polarise la figure de l'Imâm caché, et certaine éthique shî'ite dont les normes se récapitulent dans l'idée de *javânmardî (fotowwat)*, l'idée d'une « chevalerie spirituelle ». Aussi bien la *fotowwat* est-elle un aspect de *îmân*, et il n'y a point de *îmân*, de foi intégrale, sans *walâyat* à l'égard des Imâms.

C'est pourquoi je me suis limité à faire allusion au rapport du shî'isme et du soufisme, le grand problème magistralement traité par Ḥaydar Âmolî. Mais les considérations développées ici sur le thème « imâmologie et philosophie » nous permettent de comprendre pourquoi tant de spirituels shî'ites parlent un langage qui est en consonance avec celui des soufis, sans qu'eux-mêmes aient jamais appartenu à une *ṭarîqat*. Quand Mollâ Ṣadrâ, par exemple, fait allusion à la méthode spirituelle des soufis, il souligne expressément qu'il préfère celle des *Ishrâqîyûn*. Il en résulte que nous ne pouvons pas mettre simplement en équation soufisme *(taṣawwof)* et mystique islamique. Ce dernier concept déborde le premier. Sans doute, à la différence du croyant sunnite qui doit entrer dans une *ṭarîqat* pour suivre le soufisme, la spirituelle shî'ite éprouve son shî'isme comme étant d'ores et déjà « la » *ṭarîqat*.

Esquissées à grands traits, ces pages, disais-je au début, récapitulent les recherches de plusieurs années, autant qu'elles annoncent le développement des recherches dans un avenir immédiat (1). Il reste un grand nombre de textes à dégager ou à éditer, et c'est la tâche à laquelle s'efforce de contribuer sur place à Téhéran, depuis une vingtaine d'années, la publication de notre « Bibliothèque Iranienne ». J'ai indiqué ici au passage certaines directions où auraient à s'engager les recherches de théologie et philosophie comparées. Je ne crois pas que le dessein en soit prématuré, car de cela dépend que nous entrevoyions enfin l'apport immense du monde shî'ite aux recherches de philosophie et sciences religieuses.

DISCUSSION

M. ARNALDEZ. — Dans votre distinction entre les philosophes qui admettent que le principe de l'être est l'être et ceux qui admettent que le principe de l'être est au-delà de l'être, vous placez Ibn al-'Arabî

(1) Cf. notre contribution au volume jubilaire publié par les Directeurs d'études de la Section des Sciences religieuses de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 129 à 146.

dans la première catégorie. Je crois qu'il y a équivocité quant à la position d'Ibn al-'Arabî sur ce point. D'autre part, l'idée de l'Un prend une grande importance avec *aḥad* et *aḥadiyya*. Je pense au premier verset de la sourate CXII. Ibn al-'Arabî dit que *huwa* est le nom propre de Dieu. De ce fait, Dieu peut être désigné en lui-même sans aucune analogie, ce qui le met au-dessus de tout. La *aḥadiyya* est équivalente à la *fardiyya*. Là aussi, nous avons une indication d'Ibn al-'Arabî qui fait de Dieu un être séparé. Il affirme d'ailleurs très nettement que, quelles que soient les relations du monde avec Dieu, celui-ci est absolument au-dessus de tout dans la réalité suprême. Qu'en pensez-vous ?

M. Corbin. — Votre question est très pertinente. Je crois superflu de rappeler mon admiration pour ce géant de la théosophie mystique qu'est Ibn 'Arabî. Mon schéma ne tend en rien à critiquer ou à déprécier sa position, mais à situer les grandes lignes qui départagent les options de nos penseurs. Peut-être décèle-t-on quelque ambiguïté en passant d'une œuvre à l'autre, d'une page à l'autre, du *Shaykh al-Akbar*. Mais il reste ceci : quel que soit le niveau suréminent auquel un penseur situe le *huwa*, la question décisive est de savoir s'il accepte que l'on puisse dire de la pure Essence, au niveau de l'Unitude essentielle *(al-dhât al-aḥadîya, al-ḥaqiqat al-aḥadîya)*, qu'elle est « l'être en tant qu'être » *(al-wojûd min haythu huwa wojûd)* ? S'il l'accepte, se trouve *eo ipso* fondé non pas un « monisme existentiel » (ce terme comporte une *contradictio in adjecto*), mais un monisme transcendantal de l'être. Et je crois que toute l'école d'Ibn 'Arabî s'y rallie. S'il ne l'accepte pas, si « l'être vraiment être » *(al-wojûd al-ḥaqq)* reste, parce qu'il est *vraiment* être et la *source* de l'être, au-delà de notre catégorie de l'être qui, comme telle, n'atteint jamais que du créaturel, on a alors la position qui est celle de l'ontologie ismaélienne, celle de l'école de Rajab 'Alî Tabrîzî, celle de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î et de son école. Il y aurait alors à différencier la fonction et la structure de l'imâmologie suivant l'un et l'autre cas. Je crains malheureusement que le temps qui nous est imparti ne le permette pas.

M. Abel. — Appartenant à la tradition sunnite, je ne puis que marquer mon admiration pour l'exposé de M. Corbin.

M. Eliash. — Je voudrais faire deux remarques : la première est que dans le corpus des traditions shî'ites, il est interdit d'interpréter le *bâṭin*, et le *ta'wîl* est considéré comme *tafsîr*. Quant à ma seconde remarque, il s'agit plutôt d'une interrogation. En effet, je me demande pourquoi cette philosophie shî'ite n'apparaît pas déjà sous les Safavides ?

M. Corbin. — Je ne suis pas tout à fait sûr de bien comprendre votre remarque et votre question. Votre remarque d'abord : je ne vois pas très bien comment une doctrine professant qu'à chaque *ẓâhir* correspond un *bâṭin*, et que la *walâyat* est le *bâṭin* de la *nobowwat*, interdirait de rechercher le *bâṭin*. Ce qui ne se peut (et tel est l'enseignement

des *ḥadîth*), c'est que le *ta'wîl* découvrant le *bâṭin* dépende d'une initiative arbitraire de la subjectivité personnelle. Car ce que découvre le *ta'wîl* (dont les règles sont précises), ce n'est pas ce que nous faisons rentrer aujourd'hui sous le concept de connaissance subjective (pas plus que ce n'est le « sens moral »), mais c'est la connaissance de tout un univers spirituel dont l'Imâm est le dispensateur et dont l'imâmologie est le contenu. Je ne puis que vous référer aux *ḥadîth* mêmes des Imâms, et aux grands commentaires shî'ites, de nuance *'irfânî* ou non (Ḥaydar Âmolî, Aḥmad 'Alawî, Ṣadrâ Shîrâzî, Qoṭboddîn Ashkevarî, Abû'l-Ḥasan ibn Moḥ. Ṭâhir Ispahânî, etc.). Quant à la confusion du *ta'wîl* et du *tafsîr*, c'est un simple phénomène verbal ; personne n'a jamais confondu l'un et l'autre, et quand on parle du *tafsîr* de Mollâ Ṣadrâ, par exemple, chacun sait (comme dans le cas de Semnânî) qu'il s'agit d'un *ta'wîl*. Il y aurait d'ailleurs mieux encore, puisque chez certains de nos auteurs le *ta'wîl 'irfânî* équivaut à *ḥikmat*. Reste votre question que je ne suis pas sûr de comprendre, car vous demandez pourquoi cette philosophie shî'ite n'apparaît pas *déjà* sous les Safavides ? Or, je me suis référé précisément à plusieurs penseurs de l'époque safavide, à tous ceux qui ont formé ce que nous désignons maintenant comme « l'Ecole d'Ispahan ». Mais il y a plus, puisque cette philosophie nous la trouvons déjà complètement esquissée chez un Ḥaydar Âmolî au VIIIe/XIVe siècle. Enfin, de nombreux *ḥadîth* des Imâms (je pense, entre autres, au long *ḥadîth* abstrus du VIe Imâm analysant les quatre *maqâmât* du *sirr* des Imâms) posent les thèmes que les philosophes shî'ites ne feront qu'amplifier.

X

POL UND SCHEICH IM HEUTIGEN DERWISCHTUM DER SCHIA

von RICHARD GRAMLICH

Bei den Derwischorden der Schia Persiens gibt es heute drei grosse Namen : Ḏahabīya, Ni'matullāhīya, Ḫāksār. Spaltungen innerhalb dieser Denominationen führten zur Bildung neuer, voneinander unabhängiger Ordensgemeinschaften, die jeweils den gleichen Namen tragen. So betrachten sich die selbständigen Orden der Linie Ḏu r-riyāsatayn (1), der Ṣafī'alīšāhīya (2) und der Gunābādīya (3) u.a. alle als Ni'matullāhīya. Hinter den drei Namen verbirgt sich also eine grössere Zahl von Orden.

Sichtbares Oberhaupt eines Ordens ist der Pol *(quṭb)*. Über ihm steht als unsichtbares Oberhaupt der zwölfte Imam der Schia. Diesem gehört die « Sonnenherrschaft » *(wilāyat-i šamsīya)*, dem Pol die « Mondherrschaft » *(wilāyat-i qamarīya)*. Der Pol — der Pīr des mystischen Weges, *pīr-i ṭarīqat* — kann nur deshalb die Derwische auf dem mystischen Weg führen, weil er ständig mit dem Imam — dem Pīr der Wirklichkeit, *pīr-i ḥaqīqat* — in Verbindung steht und von ihm das Licht der Wahrheit empfängt wie der Mond das Licht der Sonne (4).

Der Pol weist die Rechtmässigkeit seiner Amtsführung durch seine Affiliationskette nach. Dabei handelt es sich nicht um eine Meister-Schüler-Kette *(ṣuḥba, irāda)* oder eine Flickenrockkette *(ḫirqa)* oder eine Kette der Einpflanzung des Gott-

(1) Benannt nach Ḥāǧǧ Mīrzā 'Abd ul-Ḥusayn-i Ḏu r-riyāsatayn-i Mūnis'alīšāh (gest. 1372/1953).

(2) Benannt nach Ḥāǧǧ Mīrzā Muḥammad Ḥasan-i Ṣafī'alīšāh (gest. 1316/1899).

(3) Benannt nach dem Städtchen Gunābād in Ḫurāsān.

(4) Šams ud-dīn-i PARWĪZĪ, *Taḏkirat ul-awliyā'*, Tabrīz, 1333 š., 36. — *Quṭb ul-aqṭāb* oder *quṭb-i šamsī* für den zwölften Imam, *quṭb-i qamarī* für das Oberhaupt der Derwische bei Šams ul-'urafā' (gest. 1353/1935 ; siehe ḤUǦǦAT-I BALĀĠĪ, *Zindagānī-i Šams ul-'urafā'* 2, 66-67) und PARWĪZĪ (*Muǧallil ul-anwār*, Tabrīz, 1336 š., 4, 6-9). Als Pol ist der zwölfte Imam Besitzer des geistigen Flickenrockes *(ḫirqa-i ma'nawī)* ; nach Kabūdarāhangī (gest. 1238 oder 1239/1823 oder 1824), *Marāḥil* us-sālikīn 153-5.

gedenkens *(talqīn-i ḏikr)*, wie man sie vom traditionellen Sufitum kennt, sondern ausschliesslich um eine Kette von Amtsträgern. Rechtmässiger Pol ist nur, wer von einem rechtmässigen Pol nach Art des *naṣṣ* der Imame zu seinem Nachfolger ernannt worden ist. Daher muss sich der regierende Pol an die Kette ordnungsgemäss ernannter Amtsträger anreihen. Mit dieser Affiliation weist auch der ganze Orden und jeder einzelne Derwisch die Echtheit seines Sufitums nach. Persönliche Isnāde interessieren den Derwisch kaum mehr. Ihm genügt die Zugehörigkeit zu einer Institution, deren Echtheit durch die Affiliationskette des Pols gewährleistet ist.

Der Pol setzt durch ein Ernennungsdekret (1) Scheiche als seine Repräsentanten ein, die als Vollstrecker seines Willens kraft seines Wirkungsvermögens *(himma)* einen Teil seiner Untergebenen leiten. Der Pol ist der Generalführer *(rahbar-i kull)* des Ordens, der Scheich ein Partialführer *(rahbar-i ǧuz')*, dem ein begrenzter Jurisdiktionsbereich *(maḥall-i ma'mūrīyat)* zufällt. Viele Aufgaben hat der Scheich selbständig zu lösen : Er prüft Kandidaten, nimmt Novizen auf und führt sie in die Geheimnisse des Ordens ein, lässt bewährte Derwische in der geheimen Ordenshierarchie aufrücken, versagt Unwürdigen den Zutritt zum Konvent, führt den Vorsitz bei Ḏikrveranstaltungen, verwaltet die Güter des Konvents u.a.m. Theoretisch tut er das alles in innerer Abhängigkeit von seinem Pol. Nach einer extremen Ansicht verliert er sogar sein Amt mit dem Tod des Pols (2), bis er von dessen Nachfolger wieder darin bestätigt ist.

Der Scheich ist der Seelenführer, dem sich der Novize vorbehaltlos ausliefern soll. Das setzt an sich voraus, dass er sich auf dem mystischen Pfad besser auskennt als sein Schüler. Das jedenfalls war die Meinung aller von mir befragten Derwische (3).

(1) *Iǧāzanāma* oder einfach *iǧāza*. Ausführlicher : *iǧāza-i dastgīrī* oder *iǧāza-i iršād*. « Scheich werden » wird meist durch *iǧāza yāftan* ausgedrückt ; daneben seltener : *ḫirqa-i iršād pūšīdan* (vgl. *Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq* 3, 106, 2) und *ḫirqa-i ḫilāfat pūšīdan*.

(2) Ḥuǧǧat-i Balāġī, *Zindagānī-i Šams ul-'urafā'* 2, 500 : Das Scheichtum « wird zu etwas Gewesenem, das nicht mehr ist » *(kāna lam yakun mīšawad)*.

(3) Qušayrī war wohl auch dieser Ansicht, denn er schickte seinen Schüler Abū 'Alī-i Fāramaḏī zur weiteren Ausbildung zu Abu l-qāsim al-Ǧurǧānī, weil er selbst den Weg höher hinauf nicht gegangen sei und nicht wisse (Dazu, *Asrār ut-tawḥīd* 130, 5 ff. ; Baġdādī, *Tuḥfa al-barara*, Kap. 5, bei Meier, *Kubrā* 18 ; Ǧāmī, *Nafaḥāt* 369). Dennoch darf man diese Auffassung nicht als sufisches Allgemeingut betrachten. Sarī as-Saqaṭī antwortete auf die Frage, ob es vorkomme, dass ein Novize auf einer höheren Stufe stehe als sein Pīr : « Ja, der Beweis liegt auf der Hand : Ǧunayd nimmt eine höhere Stufe über der meinen ein » (*Kašf ul-maḥǧūb* 161, 11-12 ; 'Aṭṭār, *Tadkirat ul-awliyā'* 2, 6, 3-5). Ǧunayd meinte natürlich, Sarī sei ihm überlegen (*Kašf ul-maḥǧūb* 162, 8).

Mullā ʿAbd uṣ-ṣamad-i Hamadānī (gest. 1216/1802) aus dem Niʿmatullāhīorden war anderer Ansicht. Da der Scheich stets in Abhängigkeit vom Pol handelt, genügt es nach ihm, dass der Pol von Mängeln frei ist. Er schreibt : « Es ist möglich, dass ein Vollkommener einem Unvollkommenen gestattet, einen Sucher zu leiten und bei der Hand zu nehmen. Das läuft den Erfordernissen der Rechtleitung nicht zuwider, denn dieser Murīd ist in einer Hinsicht mit Mängeln behaftet, in einer anderen aber vollkommen. Zudem macht der Vollkommene jedesmal, wenn er eine Erlaubnis erteilt, jenen Unvollkommenen zu seinem Stellvertreter und betrachtet seine Hand als seine eigene. (Darum) greift der Schaden der Mangelhaftigkeit nicht (auf den Geführten) über » (1).

Die alte sufische Forderung, man dürfe den einmal erwählten Meister nie mehr verlassen, um zu einem anderen zu gehen (2), hat bekanntlich im Laufe der Zeit — wohl zur nachträglichen Legitimierung tatsächlicher Gegebenheiten — gewisse Einschränkungen erfahren (3). Im heutigen, institutionalisierten persischen Derwischtum muss man zu dem alten Problem des Lehrerwechsels zunächst feststellen : In erster Linie ist der Derwisch nicht Schüler eines Meisters, sondern Mitglied einer Institution, eines Ordens. Seine Bindung an den Orden ist die stärkste — sie wird auch beim Tod des Pols nicht aufgehoben und verpflichtet zur Treue zum nachfolgenden Pol —, die an den Scheich ist, wenigstens theoretisch, die schwächste. Daher gilt heute nicht der Lehrerwechsel, sondern die Apostasie von der Ordensgemeinschaft oder der Ordenswechsel als das schwerste

(1) *Baḥr ul-maʿārif*, Tabrīz, 1293, 199, 5-7.

(2) Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī verlangt vom Novizen, « dass er sich erst dann einem Scheich anschliesst, wenn er weiss, dass dieser sich darauf versteht, ihn zu erziehen und zu bilden, und dass er im Erziehen grössere Fähigkeiten hat als andere. Hält aber der Novize nach einem anderen Scheich Ausschau, dann ist sein Noviziatsverhältnis nicht rein, das Wort (des Meisters) wird bei ihm nicht wirksam, und sein Inneres ist nicht fähig, den Zustand des Scheichs in sich einströmen zu lassen. Denn nur, wenn es dem Novizen zur Gewissheit geworden ist, dass es für ihn nur diesen einen Scheich gibt, erkennt er seinen Vorzug und erstarkt seine Liebe (zu ihm). Liebe und Zutrauen sind das Band zwischen Novize und Scheich, und von der Stärke der Liebe hängt das Überströmen des Zustandes ab, denn die Liebe ist ein Zeichen gegenseitiger Bekanntschaft, und die Bekanntschaft ein Zeichen von Verwandtschaft, und die Verwandtschaft zieht den Zustand des Scheichs, oder etwas davon, zum Novizen hin », *ʿAwārif al-maʿārif* 287.

(3) Die wohl wichtigsten Unterscheidungen zu dieser Frage stammen von Ibn ʿArabī und Ibn ʿAbbād ar-Rundī. Siehe *Futūḥāt* 2, 366, 15-17 (Kap. 181, Schluss) und die Fatwā Rundī's über die Frage der Notwendigkeit des Scheichs, *in* IBN ḪALDŪN, *Šifāʾ as-sāʾil*, ed. Ṭanǧī, Anhang, S. 113-6.

Vergehen, das der Derwisch begehen kann (1). Dennoch kommen Ordenswechsel nicht selten vor. Kein Orden weigert sich, Apostaten anderer Orden zu übernehmen, da jeder sich für den einzig wahren Träger der alidischen Sufitradition hält und deshalb aus seiner Sicht nicht Apostaten aufnimmt, sondern Irrende, die den wahren Weg schliesslich gefunden haben.

Da der Derwisch an den Pol stärker gebunden ist als an den Scheich, kann er vom Pol jederzeit von einem Meister zum anderen geschickt werden. Stirbt der Scheich, so bestimmt der Pol, wem seine hinterbliebenen Jünger künftig Gefolgschaft zu leisten haben ; stirbt der Pol, so ist jeder Ordensangehörige Untertan seines Nachfolgers. Dem Scheich wird das Recht zugestanden, seinen eigenen Novizen zu einem anderen Scheich des gleichen Ordens zu schicken. Mit einem Umzug in eine entferntere Gegend ist immer auch ein Wechsel des Scheichs verbunden. In diesem Fall glauben die meisten Derwische ihre Pflicht erfüllt zu haben, wenn sie sich bei ihrem alten Scheich verabschieden und in ihrer neuen Heimat beim regionalen Scheich ihres Ordens anmelden. Mit der Möglichkeit, dass der erste Scheich den Wechsel verbietet, rechnet man nicht.

Die schiitischen Derwische verteidigen mit aller Entschiedenheit die alte sufische These, niemand könne ohne die Hilfe eines Meisters auf dem mystischen Pfad vorankommen. Die meisten Gründe, die sie dafür anführen, sind sufisches Gemeingut (2). Ich kann sie daher hier übergehen. Die schiitische Sufik hat aber zu diesem Problem auch spezifisch schiitische Gedankengänge entwickelt, die uns hier noch beschäftigen sollen.

Zayn ul-'ābidīn-i Širwānī (gest. 1253/1837-8) schreibt : « Der Wegschreiter, dem das Entwerden im Scheich nicht zuteil wird, kann nicht in intime Beziehung *(maḥramīyat)* zur Universalherrschaft (d.h. zu Ali) treten ; der Novize, dem die intime Beziehung zur Universalherrschaft nicht möglich ist, findet keine Annahme beim Herrn des absoluten Prophetentums (Muham-

(1) Wer seinen Orden verlässt, gilt als Renegat im mystischen Weg *(murtadd aṭ-ṭarīqa)*. Zur Apostasie vom mystischen Weg vgl. Qušayrī 185-6 ; Anṣārī, *Muḫtaṣar fī ādāb iṣ-Ṣūfīya* und die Parallelstelle bei Pseudo-Kubrā, *Ādāb ul-murīdīn*, zit. bei Meier, *Kubrā* 36, Anm. 1 ; Daylamī, *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, bāb 9, faṣl 2, S. 191.

(2) Vgl. z. B. die Aufzählung bei Kabūdarāhangī, *Marāḥil us-sālikīn* 73-78. Zayn ul-'ābidīn-i Širwānī, ein Schüler Kabūdarāhangī's, zitiert seinen Meister ausführlich in *Bustān us-siyāḥa* 373-5. Das Ganze ist aus Nağm ud-dīn-i Rāzī, *Mirṣād ul-'ibād* 128-32 plagiiert. Auch die Aufzählung des Mu'aḏḏin-i Ḫurāsānī in der älteren Ḏahabīschrift *Tuḥfat ul-'Abbāsīya* (verfasst 1077/1666-7), Steindruck Schiraz, 1342, S. 205-7, entstammt der gleichen Quelle.

mad) ; der mystische Wanderer, der keine Annahme beim Herrn des absoluten Prophetentums findet, erlangt keine Gottesnähe. Der sichtbare Meister ist nämlich das Abbild des universalen Meisters und der Schatten des vollkommenen Pīr. Je mehr der Geist des Wegschreiters durch den äusseren Meister gekräftigt wird, um so näher kommt er dem inneren Meister, der Herr der universalen Herrschaft ist » (1).

Eine schiitische Begründung für die Unentbehrlichkeit des Scheichs finden wir auch bei Muẓaffar'alīšāh-i Kirmānī (gest. 1215/1800), dem gelehrten Schüler des ungebildeten Derwischs Muštāq'alīšāh (hingerichtet 1206/1791-2) (2) in seinem Werk *Maǧma' ul-biḥār*, einem sufischen Kommentar zur ersten Koransure (3). Ich fasse seinen Gedankengang zusammen (4) :

Der höchste Standplatz alles Seienden ist der Standplatz der materiefreien Lichthaftigkeit *(nūrānīyat)* jenes « höchsten Geistes und grössten Lichtes », das man Wirklichkeit Muhammads *(ḥaqīqat-i muḥammadīya)*, höchstes Schreibrohr *(qalam-i a'lā)*, Mutter des Buches und Universalgeist *('aql-i kull)* nennt. Auf dieser Stufe sind nicht nur der Prophet und Ali eins — gemäss dem Ḥadīṯ : Ich und Ali bestehen aus einem Licht —, sondern alle Vierzehn Sündlosen (Muhammad, Fatima, die zwölf Imame) sind unter sich und mit Gott ein und dasselbe.

Nun steht aber fest, « dass jedwede Emanation, die von Gott zu einem jeden Atom der kontingenten Dinge *(mumkināt)* hingelangt, vermittels dieser Universalwirklichkeit *(ḥaqīqat-i kullīya)* hingelangt, und dass Gott, wo immer er sich enthüllt, sich durch die Vermittlung dieser Universalwirklichkeit enthüllt. Daraus ergibt sich, dass ebenso wie Gott in jedem einzelnen Erscheinungsort *(maẓhar)* und in jedem einzelnen Enthüllungsort *(maǧlā)* in Erscheinung tritt und offenbar wird, auch das Licht des Imam (darin) in Erscheinung tritt und offenbar wird » (S. 527, 9-10). Man bedarf also nur des Wissens um den Imam und seine Eigenschaften und eines hellsichtigen Auges, um ihn in jedem Erscheinungsort erkennen zu können.

« Da es nun aber feststeht, dass der (all)umfassende Erscheinungsort *(maẓhar-i ǧāmi')* und der alles vereinigende Enthüllungsort *(maǧlā-i mustaǧmi')* der Vollkommene Mensch ist, ist folgerichtig die Erkenntnis Gottes in dem Erscheinungsort, der der Vollkommene Mensch ist, die vollendetste aller Erkenntnisse » (527, 12).

(1) *Riyāḍ us-siyāḥa*, Teheran, 1339 š., 372-3.
(2) Siehe Verf., *Die schiitischen Derwischorden Persiens* I, 32-33.
(3) Daselbst 38, 6.
(4) Zit. in *Bustān us-siyāḥa*, Teheran, 1315, 497-8 ; Teheran, 1378, 527-8.

Daraus folgt : Gott kann nur im Imam Gegenstand mystischer Erkenntnis werden, der Imam nur im Mann Gottes *(mard-i ḥaqq)*, dem erprobten Gläubigen *(mu'min-i mumtaḥan)*, dem Parteigänger des Imam *(šī'a-i imām)* und Vollkommenen Menschen *(insān-i kāmil)*.

Was für das Erkennen gilt, gilt auch für das Tun. Der Familie des Propheten kannst du dich nur anschliessen, « indem du dich dem Verfügen *(taṣarruf)* des erprobten Gläubigen übergibst, ein für allemal aus eigenem Wollen und Wählen heraustrittst, dein Wollen, Wissen und Wählen, ja sogar dein Sein, im Wollen, Wählen, Wissen und Sein des erprobten Gläubigen verlierst » (1).

In der sufischen Tradition wird das religiöse Band mit dem Scheich vor allem durch den bedingungslosen Gehorsam des Novizen hergestellt. Die persischen Sufis von heute haben diese Überlieferung ohne Abstriche übernommen. Darüber hinaus haben sie noch eine kontemplative Methode des Sichversenkens in den geliebten Meister weiterentwickelt, durch die sich dem Murīd die Welt der göttlichen Transzendenz auftut, indem er « im Spiegel des Zustandes des Pīr und in der Schönheit des Geliebten die göttlichen Lichter schaut » (2). 'Abd uṣ-ṣamad-i Hamadānī sagt : « Die Erkenntnis des Herrn beruht auf der Erkenntnis seiner selbst, und die Erkenntnis seiner selbst beruht auf der Erkenntnis des Scheichs » (3).

Der Blick auf den Scheich ist zunächst ein Mittel zur Konzentration und Loslösung der Gedanken von der Sinnenwelt. Dadurch soll das Herz für Gott frei werden. Zayn ul-'ābidīn-i Širwānī gibt folgende Beschreibung : « Es ist Aufgabe des Wegschreiters, in allem, was er ist, tut und sagt, die Betrachtung der Gestalt des Meisters *(ṣūrat-i muršid)* nicht zu vernachlässigen. Während des Gottgedenkens, der Litaneien, der Gehorsamstaten und religiösen Dienstverrichtungen soll er das Erscheinungsbild des Scheichs *(waǧh-i šayḫ)* nicht vergessen, damit es ihn vom Hin und Her der Phantasie und von (innerer) Unruhe zurückhalte und ihn nicht den Klauen von triebseelenhaften Einfällen und satanischen Anwandlungen überlasse » (4). « Es ist notwendig, ja sogar Pflicht, dass er die Gestalt seines Meisters in der von ihm befohlenen Weise und nach der Methode, zu der er anleitet,

(1) *Bustān us-siyāḥa* 498, 6-8 (528, 6-8).
(2) Nach Ma'ṣūm'alīšāh-i Dakanī (hingerichtet 1212/1797-8). Zit. in *Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq* 3, 83, 11. — Vgl. das Wort des 'Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī : « Das Murīdsein ist das Schauen des Geistes des Pīr, denn der Pīr ist der Spiegel des Murīd, worin er Gott schaut », *Tamhīdāt* 30, 9-10.
(3) *Baḥr ul-ma'ārif* 98, 5-6.
(4) *Riyāḍ us-siyāḥa* 371, 7-10.

vor Augen hält, damit Gedanken und Sinne des Wegschreiters und Suchers nicht (von Gott) getrennt werden, denn der Wegschreiter hat am Anfang noch eine wilde Phantasie und seine äusseren und inneren Sinne schauen ständig auf das Sinnfällige, ja er ist keinen Augenblick und keine Zeit frei von sinnenhaften Vorstellungen, und selbst bei Gehorsamstaten und gottesdienstlichen Verrichtungen ist der Mensch in dieser Weise abgelenkt » (1).

Jenseits der sichtbaren Gestalt des Scheichs steht seine geistige Gestalt, die Gestalt des Vollkommenen Menschen, letztlich Gottes, die man nur mit dem inneren Auge, nicht dem äusseren, sehen kann. Diese vergeistigte Betrachtung des Pīr beschreibt der Ḏahabīpol Abu l-qāsim-i Rāz-i Šīrāzī (gest. 1286/1869-70) : « Sie haben andauernd, vor allem beim Gottgedenken und beim Beisichsein des Herzens, die Gestalt des Vollkommenen Menschen vor Augen, der das Äussere und die Gestalt des Lichtes der Heiligkeit ist und den sie wiederholt im Spiegel des eigenen Herzens geschaut haben, jene geistige Gestalt nämlich, die sie vom Übersinnlichen des Lichtes der Heiligkeit durch mystischen Tiefblick *(baṣīra)* und mit dem Auge ihres Herzens (2) innerlich erschaut, nicht die sinnlich wahrnehmbare Gestalt, die sie draussen von ihm gesehen haben. Ihr Sinn soll danach stehen, dieser hehren Gestalt, die das teure Antlitz Gottes ist und aller Antlitze teuerstes, gesittetes Verhalten und Ehrfurcht entgegenzubringen, damit durch die Gesittung *(adab)* von Herz und Geist ihr Inneres wohl gebildet werde und sie allmählich den Standplatz des Entwerdens im Scheich, der das Entwerden in Gott ist, erreichen » (3).

Nach der Gehorsamslehre der Sufik geht man im Willen Gottes unter, indem man sich den Willen des Scheichs zu eigen macht. Das befehlende Wort des Meisters ist für den Jünger Gottes Wort. Wie der Novize aus dem Meister Gott hört, so soll er auch Gott in ihm sehen, und diese Schau Gottes im Scheich soll er einüben. Schon daraus lässt sich der innere Zusammenhang zwischen dem kontemplativen Blick auf den Scheich und dem Gehorsam erahnen. Die folgenden, anderen Kreisen entnommenen Texte sind geeignet, dies noch deutlicher zu machen :

Abū Ḥafṣ 'Umar as-Suhrawardī (gest. 632/1234) : « Der

(1) *Riyāḍ us-siyāḥa* 370, 8-12. Die Übersetzung der letzten Wörter, *ādamīrā hamīn mašġūl-ast*, ist unsicher. Vielleicht ist *mašġūlī-st* zu lesen.

(2) Vgl. die Forderung des 'Ayn ul-quḍāt, man solle den Pīr nicht mit dem Auge des Kopfes *(čašm-i sar)* sehen, sondern mit dem Auge des Herzens (čašm-i dil), *Tamhīdāt* 31, 5-7.

(3) Aus einer Risale des Rāz-i Šīrāzī. Bei Parwīzī, *Muġallil ul-anwār* 35-36.

Scheich ist für den Novizen eine Gestalt *(ṣūra)*, durch die er das von Gott Gewollte und das vom Propheten Gutgeheissene hindurchschimmern sieht... » (1).

Naǧm ud-dīn-i Rāzī (gest. 654/1256) : « Wenn der aufrichtige Novize die Schönheit des Scheichtums im Spiegel des Herzens geschaut hat, wird er gleich in seine Schönheit verliebt. Seine Rast und Ruhe ist dahin und all sein Glück entspringt nur noch dieser Verliebtheit. Solange aber der Novize sich in die Schönheit der Heiligkeit des Scheichs noch nicht verliebt hat, kann er nicht der freien Verfügung des Willens des Scheichs ausgeliefert werden » (2).

Ǧalāl-i Harawī : « Die Methode der Verbindung *(ṭarīq-i rabṭ)* ist das Verbundensein des Herzens mit dem vollkommenen Pīr durch die Betrachtung seiner Gestalt, die der Spiegel der Wirklichkeit des Geliebten ist, und dadurch, dass man das Ziel des eigenen Wollens im Ziel seines Wollens verliert und das von ihm Gewollte zum eigenen Gewollten macht » (3).

Die schiitischen Derwische unserer Tage verwenden für diese sufische Übung — wohl aus Vorsicht gegenüber übelgesonnenen Religionsgelehrten und Gläubigen — meist nur die unauffällige Bezeichnung *fikr*, Meditation (4).

DISCUSSION

Miss Lambton. — Nombreux sont les jeunes d'aujourd'hui qui montrent un intérêt particulier pour le ṣûfisme en raison de l'affaiblissement de la religion.

R. P. Gramlich. — C'est vrai pour tous les ordres et d'une façon marquée pour celui de Ni'matullāh.

M. Naṣr. — La grande majorité de ces jeunes appartient au milieu intellectuel.

M. Brunschvig. — J'aimerais savoir si les derviches shî'ites, dont vous parlez, existent aussi en dehors de l'Iran dans certaines communautés de l'Irak.

R. P. Gramlich. — Oui, mais en très petit nombre.

(1) *'Awārif al-ma'ārif* 72, 5-6.
(2) *Mirṣād ul-'ibād* 135, 6-9.
(3) *Risāla-i rāhnumā-i 'uqdagušāy*, ed. M. Molé, Naqšbandīyāt I, in *Farhang-i Īrānzamīn* 6/1337, s. 289 ob. Die Risale ist wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 10./16. Jhd. verfasst worden.
(4) Dieser Terminus ist allen in dieses Geheimnis eingeweihten Derwischen geläufig. Das Kapitel, in dem Mast'alīšāh diesen Fragenkomplex behandelt (*Riyāḍ us-siyāḥa* 369-74), ist überschrieben : *Guftār dar bayān-i taḥqīq-i fikr-i ṣūfīya*. Riḍāqulī-i Hidāyat, dem diese Bedeutung von *fikr* nicht entgangen ist, schreibt : « Ihr *fikr* ist das Vor-Augen-Haben der Gestalt des Meisters zum Zweck der Konzentration », *Riyāḍ ul-'ārifīn* 31, 14-15.

XI

LE DROIT IMÂMITE[1]

par Yvon LINANT DE BELLEFONDS

Les organisateurs du Colloque m'ont fait l'honneur de me demander une communication sur le droit imâmite, communication qui serait limitée au droit substantiel, c'est-à-dire aux *furû'* par opposition aux *uṣûl*, ou principes de la formation de la règle de droit, dont nous entretiendra tout à l'heure notre éminent collègue, le Pr R. Brunschvig. Ce n'est pas préjuger son point de vue que d'émettre, dès l'abord, l'opinion que chez les duodécimains, comme dans les autres écoles juridiques de l'Islam, le fiqh proprement dit est, d'une façon générale, antérieur à la science des *uṣûl*, et que l'image classique de l'arbre, dont les racines, *uṣûl*, s'épanouissent en branches *furû'*, figurant le droit substantiel, celui dont il va être question dans cet exposé, ne correspond guère à la réalité historique, pas plus chez eux que chez les sunnites.

Bien sûr, on ne saurait envisager, en l'espace d'une heure, de dessiner, même un schéma rapide de l'ensemble du système juridique des shi'ites duodécimains, et l'on se bornera dans cette communication à rechercher jusqu'à quel point la construction juridique de cette école se sépare vraiment de celle des écoles dites sunnites, ou bien si, au contraire, il n'existe pas, toujours sur le plan du droit strict et à l'exclusion du droit public, une parenté plus ou moins étroite suivant les domaines, entre le système imâmite et celui des autres écoles.

La question ainsi posée déborde le cadre d'une simple comparaison de l'imâmisme et du sunnisme, elle soulève, en effet, la

(1) On emploiera indifféremment dans cet exposé imâmite, duodécimain ou ja'farite, qui sont pratiquement synonymes, encore que l'usage de chacune de ces appellations ne soit pas d'une fréquence égale dans tous les pays où vivent des communautés importantes de shî'ites duodécimains.

controverse, toujours actuelle, entre partisans et adversaires de l'unité du droit musulman.

Ceux, parmi les juristes islamisants, qui ne témoignent d'un réel intérêt que pour le droit hanafite, le tenant pour l'expression la plus savante du *fiqh*, et qui ne font que peu de cas de l'enseignement des autres écoles, ceux-ci ont tendance à professer qu'il existe, non pas des versions différentes d'un même système juridique qui serait le droit musulman, mais autant de « droits musulmans » que d'écoles, de *madhâhib*, que chacune d'elles — y compris bien sûr l'école imâmite — a sa propre technique, sa terminologie, une conception de la règle de droit qui lui est particulière et que, dès lors, la comparaison entre ces systèmes si étrangers l'un à l'autre par leur structure profonde est vaine, car elle se réduit à répertorier des solutions pratiques, parfois différentes, et parfois analogues, mais dont le rapprochement à ce niveau ne présente pas d'intérêt pour le juriste.

Cette attitude des partisans de la pluralité du droit musulman tient au fait qu'ils jugent les autres écoles à partir du droit hanafite ; or, c'est précisément ce dernier système qui, dans l'ensemble du *fiqh*, fait figure à part, et mérite d'être taxé de particulariste.

Au contraire si, en évitant de se confiner dans le droit hanafite, on s'impose toujours comme discipline de travail de systématiquement confronter ensemble toutes les écoles, sans oublier l'école imâmite dont, hélas, l'enseignement est trop souvent négligé, malgré la large audience de cette école et son importante littérature juridique, alors, on s'aperçoit que par l'esprit qui les anime, par leurs principes généraux, leur méthode d'exposition, la dialectique de leurs docteurs et leur problématique, ces écoles, qu'elles soient sunnites ou shî'ites, sont très proches les unes des autres, à tel point que, souvent, leurs enseignements se juxtaposent, ou même se confondent. Encore faut-il, en les comparant, prendre un peu de recul, et ne pas s'arrêter à des détails secondaires, comme par exemple aux solutions particulières données à certaines questions de la pratique. A ce niveau, en effet, les divergences se font plus nombreuses ; mais elles ne tirent pas à conséquence, sans quoi il faudrait nier, par exemple, même l'unité du droit hanafite, puisque, dans cette école, il existe très souvent quatre solutions différentes données à une même difficulté juridique : la solution de Abû Ḥanîfa, celle de Shaybânî, celle d'Abû Yûsuf et celle de Zufar. Peut-on sérieusement en déduire qu'il faut compter quatre droits hanafites distincts ? C'est pourtant ce que laisse entendre un bon connais-

seur du droit hanafite, sans réussir néanmoins à convaincre tous ses lecteurs (1).

Pour en revenir plus spécialement à l'école imâmite, il n'est peut-être pas inutile de résumer à l'avance l'essentiel de cet exposé par quelques formules, peut-être un peu abruptes, mais auxquelles — on veut l'espérer — les justifications apportées ci-dessous donneront plus de souplesse.

Le système juridique des ja'farites nous a toujours paru très voisin de celui de la majorité des écoles dites sunnites, mis à part toutefois le hanafisme, et cette ressemblance devient encore plus tangible quand on compare ce système à l'enseignement shaféite, et aussi, mais dans une moindre mesure, au droit hanbalite. Au plan des solutions pratiques, les duodécimains ont des options qui sont toujours celles d'une des écoles sunnites, et de ce point de vue, les divergences avec le sunnisme ne sont pas plus accusées qu'à l'intérieur même du sunnisme.

Il arrive cependant, mais rarement — et ce sera la deuxième partie de cet exposé — que pour des raisons tenant à la suspicion des imâmites à l'égard des premiers califes, et du rôle législatif que ces derniers ont paru jouer au moment où le fiqh commençait à se constituer en discipline distincte, ou que, plus tard, on leur a fait jouer, il arrive donc que les imâmites adoptent des règles de droit totalement inconnues de toutes les écoles sunnites. On se trouve alors, vraiment, en présence de ce qu'il est permis d'appeler un particularisme juridique, encore que celui-ci se limite à quelques domaines de la science du fiqh.

Commençons par les ressemblances, pour ne pas dire les concordances, du système ja'farite et de celui des écoles dites sunnites.

Pour ce faire, il importe d'abord de choisir dans l'immense littérature juridique des duodécimains un ouvrage qui, chez eux, fasse autorité, et dont on puisse affirmer qu'il exprime fidèlement leur conception de la norme légale et de la vie juridique en général. A dire vrai, cet ouvrage n'a pas été choisi par nous ; il nous est, pour ainsi dire, imposé par les ja'farites eux-mêmes qui, depuis plus de sept siècles, se réfèrent systématiquement au même précis de droit ; il s'agit d'un ouvrage, qui tient le milieu entre le sec *mukhtaṣar*, l'abrégé squelettique et le commentaire-fleuve ; cette œuvre auréolée chez eux de tant de prestige est le *Sharâ'i' al-Islâm* (2) de Muḥaqqiq al-Ḥillî,

(1) C. Chehata, « L'ikhtilâf et la conception musulmane du droit », in *L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris, éd. Anthropos, p. 260.

(2) Le titre complet est *Sharâ'i' al-Islâm fî masâ'il al-ḥalâl wa l-ḥarâm.*

qui vivait au VII^e siècle de l'hégire et qu'on appelle aussi *al-awwal* le premier, pour le distinguer de son concitoyen qui vécut un demi-siècle plus tard, Muṭahhar al-Ḥillî, auteur d'un ouvrage capital, les *Qawâ'id*, qui est, avant tout, un travail d'*uṣûl*.

Il est indéniable que c'est sur les *Sharâ'i' al-Islâm* que s'est polarisé tout le droit imâmite, à telle enseigne que lorsque Querry, il y a de cela un siècle, se préoccupait de savoir où se trouvait formulé le droit qu'il voyait appliquer couramment en Perse, il se vit conseiller uniquement les *Sharâ'i'*. Il en fit une très honorable traduction française, qui ne comporte que de rares contresens (1).

Ainsi, on retrouve, chez les duodécimains, un phénomène analogue à celui qui s'est produit chez les malékites ; chacun sait, en effet, que tout le droit malékite s'est développé sous forme de commentaires et de gloses du fameux *Mukhtaṣar* de Khalîl.

Rien de surprenant dans de telles conditions que les *Sharâ'i'* de Muḥaqqiq aient été l'objet de très nombreux commentaires. Le Cheikh Mughniyya, de Beyrouth, dans son édition libanaise des *Sharâ'i'*, en dénombre jusqu'à 82 (2). Ceci souligne la faveur dont a joui et continue à jouir l'œuvre de Muḥaqqiq, tenue pour une sorte de code du droit imâmite, et dont il est permis de dire qu'il contient l'expression la plus sûre du système ja'farite ; faveur du reste amplement justifiée, car al-Muḥaqqiq, tout en évitant de se perdre dans les longues dissertations qui déparent trop d'ouvrages de *fiqh*, indique toujours l'essentiel de la doctrine imâmite, mais en une langue claire et précise, qui n'a rien de commun avec la phrase elliptique et hermétique de Sîdî Khalîl le malékite. Notons que Muḥaqqiq, lui-même, fit un résumé de sa propre œuvre, c'est le *Nâfi'* (3).

Dès qu'on feuillette les *Sharâ'i'*, on ne peut manquer de noter que le plan adopté est, en fait, et malgré une division quadripartite très apparente, qui ne se retrouve pas chez les sunnites, très voisin de celui d'un ouvrage shaféite (ou hanbalite) ; il est facile de le constater en le rapprochant, par exemple, du *Muhadhdhab* du shaféite Shîrâzî, l'aîné de Muḥaqqiq de deux

(1) A. QUERRY, *Recueil des lois concernant les Musulmans chyites*, 2 vol., Paris, 1872. « L'œuvre est adoptée et sert de règle partout où règne la foi imâmite et surtout en Perse », p. v.

(2) Ed. de Beyrouth, 1295 H. (1930). L'énumération de Mughniyya ne comporte malheureusement aucune référence, soit aux œuvres éditées, soit aux manuscrits existants. Pour notre part, nous avons utilisé le commentaire de MUḤAMMAD ḤASSAN AN-NAJAFÎ intitulé *Jawâhir al-kalâm*.

(3) Titre complet : *an-Nâfi' fî mukhtaṣar ash-Sharâ'i'*, dont il existe plusieurs éditions égyptiennes récentes, notamment celle du ministère des Waqfs au Caire, en 3 volumes.

siècles. Dans les deux ouvrages, les *'ibâdât* (le rituel) qui, comme il se doit, sont toujours placés au début, des ouvrages de fiqh sont suivis immédiatement par les *mu'âmalât*, c'est-à-dire les transactions patrimoniales, d'abord la vente, puis toute la série des contrats du patrimoine.

Les hanafites (et les malékites) adoptent, pour leur part, un autre plan ; après les *'ibâdât*, ils placent le mariage, la répudiation, la filiation, bref, tout le droit de la famille, qui sert ainsi de transition entre le rituel dont le caractère juridique est vraiment peu marqué, et la partie la plus strictement légaliste du droit : les contrats. Dans l'ouvrage de Muḥaqqiq, comme dans celui de Shîrâzî, il ne sera question du mariage et de la répudiation que beaucoup plus loin, non seulement après les contrats, mais aussi après le waqf, la donation, le testament et bien d'autres institutions.

La ressemblance s'accuse encore davantage dans les titres de chapitre, et la répartition des matières effectuée à l'intérieur de ce plan général. On la retrouve avec le chapitre sur les courses de chevaux et de chameaux, et celui sur la *ju'âla*, ou promesses de récompense, avec le *bâb*, sur le vœu, et celui sur la chasse ; l'*istîlâ'*, ou acquisition des choses sans maître, le *ghaṣb*, ou usurpation, la *luqṭa* et le *laqîṭ*, la chose trouvée et l'enfant trouvé, pour ne citer que les titres inhabituels au juriste occidental ; car, bien entendu, le parallélisme est le même en ce qui concerne les grandes questions juridiques, communes à toutes les civilisations.

Tout ceci, évidemment, n'est qu'un aspect formel de la question. Pour en venir au fond du problème, il importe tout de suite de se demander s'il existe une réelle parenté, voire une véritable ressemblance, entre les institutions juridiques telles que les ont créées les légistes imâmites des premiers siècles de l'Islam, et les institutions correspondantes du droit sunnite.

La question ainsi posée, mettant l'accent sur le rôle capital des légistes, exclut, par conséquent, celles de ces institutions qui ont un fondement coranique important ; elles sont relativement rares, contrairement à la croyance commune. On peut citer, en dehors du droit de la famille, les formes tombées en désuétude, de dissolution du mariage, comme la *îlâ'*, le *ẓihâr*, le *li'ân*, ou encore les quotes-parts fixes héréditaires, *furûḍ*, ou encore les peines fixes, *ḥudûd* ; il va de soi qu'en ce qui concerne ces institutions, l'élaboration doctrinale imâmite et celle des sunnites ne pouvaient qu'être symétriques, prisonnières l'une et l'autre du même donné scripturaire, puisque, comme chacun le sait, les shi'ites ont

adopté, peut-être de mauvaise grâce, mais ont adopté quand même, la vulgate 'uthmanienne du Coran.

Il serait donc un tant soit peu déloyal de s'arrêter à ces institutions pour mettre en évidence la concordance de l'élaboration légale dans l'imâmisme et le sunnisme.

Mais il existe de très importantes institutions, dont le donné coranique est quasi inexistant, on peut même avancer qu'il en est presque toujours ainsi en droit musulman, en dehors des quelques domaines mentionnés plus haut — et ce, dans toutes les écoles — à condition, bien entendu, de ne pas considérer que le renvoi à trois ou quatre mots du Coran, choisis presque au hasard, constitue un fondement véritable, à tel ensemble de règles que les *fuqahâ'* entendent, par-là, rattacher à la Révélation divine, comme, par exemple, quand ils fondent tout le droit des obligations sur le célèbre verset : « O croyants, soyez fidèles à vos engagements » (Coran, V, 1).

En ce qui concerne ces institutions, très nombreuses et très importantes, où le cadre coranique fait défaut, on aurait pu penser que l'élaboration des légistes, n'étant plus prisonnière du texte sacré, aurait pu être différente, suivant que ces légistes appartinssent au shi'isme ou au sunnisme, d'autant que les recueils de *ḥadîth*-s ne sont pas les mêmes chez les uns et chez les autres. Or, il n'en est rien. On trouve le même genre d'exposé, étayé de *ḥadîth*-s dont les transmetteurs sont différents, certes, mais cela importe peu, puisqu'on leur fait dire exactement les mêmes choses ; les justifications rationnelles apportées aux règles de la *sunna* sont analogues chez les uns et chez les autres, le raisonnement par le bon sens remplaçant le *qiyâs*, théoriquement honni par les shi'ites. Les exemples sont innombrables et se découvrent dans tous les domaines du droit privé, du droit familial, du droit des obligations, du droit pénal, etc. Nous n'en retiendrons que trois qui nous paraissent particulièrement révélateurs de cette indéniable parenté du fiqh imâmite et du fiqh sunnite.

Et d'abord l'allaitement, *ar-riḍâ'*, ou *ar-raḍâ'* ; il n'en est question, dans le Coran, que comme une obligation morale ou juridique à la charge de la mère, et qui n'établit d'empêchement au mariage qu'entre le nourrisson, d'une part, la nourrice et la fille de celle-ci, d'autre part, et c'est tout (IV, 23). Or, les premiers légistes ont étendu à l'infini cette disposition, pourtant si restrictive, et n'ont pas hésité à créer de toutes pièces une théorie largement compréhensive de l'allaitement, considéré comme un empêchement au mariage, qui prend pour base un aphorisme

devenu, bien entendu, *ḥadîth* : « L'allaitement crée les mêmes empêchements que la parenté et l'alliance », d'où interdiction de se marier entre eux, de tous les ascendants et descendants de la nourrice et du nourrisson, de tous leurs collatéraux jusqu'au degré d'oncle et de neveu, de tante et de nièce, c'est-à-dire dans les mêmes limites que pour la parenté par le sang (1). Il semble bien que ce fut à l'origine une pratique préislamique, dont la sphère d'application, d'après Schacht, s'est élargie sous l'influence de « l'opinion populaire du temps des Ommayades ». Ensuite, et pour que les effets de l'allaitement soient pour ainsi dire calqués sur ceux de l'alliance, a été créée la théorie du « lait de l'étalon », *laban al-faḥl*. L'empêchement s'établirait aussi bien par les hommes qui sont à l'origine de l'aptitude des femmes à allaiter, que par les femmes qui ont allaité. L'exemple classique est le suivant : un homme a deux épouses, la première allaite un garçon qui n'est pas l'enfant du ménage ; la deuxième allaite une fille qui n'est, non plus, ni sa propre fille, ni celle de son mari. Il n'existe donc entre ce garçon et cette fille aucune parenté, ni aucun lien d'alliance, et pas même, dans la rigueur des principes, de « parenté par le lait », puisqu'ils sont allaités par deux femmes différentes ; certes, mais rétorquent les *fuqahâ'*, ces deux femmes n'ont pu allaiter que grâce aux œuvres d'un même homme ; les enfants ne pourront donc pas s'épouser.

L'Islam sunnite et shî'ite tient beaucoup à cet empêchement, aussi démesurément étendu, à telle enseigne que la Turquie kémaliste, qui a rejeté tout le droit musulman du mariage, a néanmoins conservé dans son Code civil, copié en toutes ses dispositions, sur le Code civil suisse, l'empêchement au mariage résultant de l'allaitement. Or, tout ce qui vient d'être dit, y compris la théorie du « lait de l'étalon », se retrouve identiquement, mot pour mot, dans les ouvrages imâmites, et dans les œuvres des quatre écoles sunnites, sans exclure, cette fois-ci, l'école hanafite.

Passons à un autre domaine du droit, la *shuf'a*, la préemption immobilière. Elle paraît être une résurgence, mais très dénaturée, du droit byzantin. Ici, la similitude est troublante entre la construction imâmite et celle des écoles shaféite et hanbalite. De même que dans ces deux écoles, ne peuvent préempter que les copropriétaires par indivis, quand une part indivise est vendue à un étranger à l'indivision ; et l'on voit les imâmites faire bloc

(1) Pour plus de détails, Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, t. II, n^os 684 et s.

des mots par lequel est désignée la dot. Il est synonyme de *mahr*.

avec les shaféites, les hanbalites, et même les malékites, pour s'opposer aux hanafites qui accordent ce droit, non seulement au copropriétaire, mais aussi à l'usufruitier, au titulaire d'une servitude et même au voisin. Dans leur lutte contre la thèse hanafite, on retrouve chez les imâmites les mêmes arguments que chez les shaféites et les hanbalites, et finalement leur exposé de la question est, pour ainsi dire, identique à celui de ces deux écoles.

On découvre cette même unité de structure, qui n'est pas seulement une unité de conception, mais aussi de fonctionnement et d'aménagement dans les moindres détails, dans une autre institution musulmane héritée, elle aussi, partiellement du droit byzantin : la vivification des terres mortes, *iḥyâ' al-mawât*. L'Islâm s'est propagé, dans ses débuts, sur de vastes territoires, qui comprenaient de larges portions de terres désertiques, incultes, et non appropriées. Le *fiqh* ja'farite, exactement comme l'ont fait les écoles sunnites, a établi un mode d'acquisition de la propriété, fondée sur la mise en valeur de ces terres. On est surpris, quand on parcourt un traité imâmite, de retrouver sur la question, non seulement l'idée fondamentale, chère aux vieux auteurs musulmans, que celui qui a délimité une terre « morte », une terre en friche, puis qui s'emploie à la mettre en valeur, en acquiert automatiquement la propriété, mais aussi des développements tout à fait semblables sur les moyens de délimiter la terre morte, de s'y réserver un monopole de mise en valeur : les procédés de cette vivification et les conflits entre vivificateurs successifs ne sont guère différents de ceux étudiés dans les ouvrages shaféites par exemple.

Les institutions précédentes sont typiquement musulmanes, elles nous ont paru avoir, de ce fait, une valeur plus probante, pour le propos qui est le nôtre, que celles qui répondent à des besoins qui sont, si l'on peut dire, communs à toute l'humanité, ou si l'on veut, qui sont identiques par nature, comme par exemple le droit des contrats, dont la physionomie ne change guère dans l'espace, et même dans un temps relativement court. Que la ressemblance du droit imâmite et du droit des écoles sunnites soit encore plus accusée dans ce domaine, si peu particulariste par définition pourrait-on dire, cela ne surprend guère ; mais il ne faut pas oublier que dans ce droit des contrats, l'Islam a

en tout ou en partie au délai imparti, ce qui équivaut à une
répudiation ; art. 1152 ; sur la *ʿidda* qui est de deux mens-

Or, ces concepts propres au droit musulman des obligations, pris dans sa généralité, sont tout aussi bien respectés dans le système des imâmites que dans celui des autres écoles, et tendent à conférer une réelle unité de conception juridique à l'ensemble de ces systèmes.

Il est à peine utile d'insister sur les rapports étroits de la problématique jaʿfarite et de celle des autres écoles. Celui qui parcourt des ouvrages de fiqh, de quelque école qu'il s'agisse, a le sentiment très net qu'une même série de problèmes se posaient invariablement aux légistes d'une même époque, ceux-ci se croyaient tenus d'y répondre, alors même que dans leur propre école, telle institution déterminée prévue par cette problématique et toutes les questions qui s'y rattachaient fussent étrangères à leur droit positif.

Deux exemples illustreront cette attitude. Il va de soi que le juriste imâmite n'a pu éviter de traiter de l'étendue de l'obligation alimentaire des ascendants et des descendants. Les écoles malékite, shaféite et hanbalite comprennent, dans ce devoir alimentaire, l'obligation pour le descendant (et parfois pour l'ascendant) de procurer au créancier d'aliments, si celui-ci est dans le besoin et n'est pas marié, les moyens de payer une dot ou d'acheter une esclave « afin de préserver sa vertu », *ʿiffa*. C'est ce qu'on appelle l'*iʿfâf*, dans la langue des juristes. Les duodécimains n'admettant pas, d'une façon absolue, cette obligation, auraient pu tout simplement omettre d'en parler. Al-Muḥaqqiq, cependant, a soin de la mentionner, en ajoutant que son école la rejette (1).

Autre exemple de cette problématique commune à toutes les écoles. L'enseignement jaʿfarite ne reconnaît pas le principe en vertu duquel le « tête-à-tête » solitaire des nouveaux époux constitue une présomption de consommation du mariage et, néanmoins, leurs juristes se gardent bien de passer sous silence l'institution qui n'a pour eux aucun intérêt pratique, et s'étendent au contraire longuement sur les raisons scripturaires ou logiques qui doivent, à leur sens, en faire écarter l'application.

Cette indéniable ressemblance, et, pourquoi hésiter à le dire, cette parenté évidente du fiqh imâmite et du fiqh des sunnites, n'est rompue qu'assez exceptionnellement, à moins que l'on ne considère que les querelles relatives à la légitimité califale, à

conversion, toute la famille demeurant sunnite ; la chose paraît tout à fait normale à tout le monde (1).

On s'est limité à la comparaison du *fiqh* imâmite et de celui des quatre écoles sunnites. Si le temps l'avait permis, peut-être n'aurait-il pas été inutile de situer le droit des duodécimains, par rapport à celui des autres shî'ites, et aussi par rapport à celui des ibâḍites. Tout ceci aurait mené, évidemment, trop loin.

A présent, il faut conclure. Nous sera-t-il permis de le faire par une formule générale, et qui pèche, en conséquence, par sa généralité même. C'est que, mis à part quelques cas particuliers où, réellement, le droit imâmite se sépare de celui des sunnites, pour l'ensemble du système, leur parenté, sur le plan juridique, fait oublier ce particularisme accidentel. Mon collègue et ami Bousquet, qui relevait cette similitude des principes, des structures, des méthodes et de la problématique, rappelait que la division constitutionnelle de l'Islam remontait au plus tard à vingt-cinq ans après la mort du Prophète. Comment expliquer alors cette ressemblance. Il imagine (2) alors plaisamment, le juriste shî'ite écoutant docilement les leçons d'un maître sunnite, pour lequel il ne devait guère nourrir que des sentiments dépourvus d'aménité. A l'inverse, certains shî'ites — nous pensons à Syed Ameer Ali — ne manquent pas d'insinuer que le premier fondateur d'écoles juridiques fut Ja'far aṣ-Ṣâdiq, sixième imâm, mort en 148 de l'hégire à Médine (3). Rappelons, comme point de repère, que Awzâ'î est mort en 157, et Mâlik en 179. Sont-ce alors les sunnites qui auraient suivi la leçon des imâmites ? Le plus sage est de penser qu'aucun groupe ne s'est inspiré de la pensée juridique de l'autre. L'on sait aujourd'hui, grâce aux travaux de savants tels que Goldziher, Schacht et Brunschvig, que les premiers légistes musulmans ont puisé dans le fond coutumier du lieu où ils élaboraient leur système, quel que soit le nom sous lequel ce fond est désigné par les historiens du droit : « tradition vivante », ou « usages prévalents », ou « pratique courante ». Quand le substratum a été le même, pourquoi le résultat de l'élaboration législative, qui s'est faite à partir de cet élément

(1) En Irak, *Le code du statut personnel* de 1959 avait imposé, en matière successorale, le système de dévolution propre aux terres *mîriyya* (les terres du domaine public), dont aucune des dispositions ne se rattachait au droit musulman. Après l'exécution du « tyran » Kassim, et sous la pression de l'opinion publique, la loi du 18 mars 1963 a adopté le système imâmite applicable à tous les Irakiens sunnites et shî'ites.

(2) G.-H. Bousquet, *Précis de droit musulman*, I, p. 30 (3e éd.), l'image amusante concerne les Khâridjites, mais peut s'appliquer aussi bien aux shî'ites.

(3) Syed Ameer Ali, *op. cit.*, II, p. 11.

premier, aurait-il été différent, suivant que son auteur est shaféite ou imâmite ? Sauf là, bien entendu, où des considérations tenant aux causes mêmes de la division de l'Islam, imposaient un cheminement différent à la pensée juridique des docteurs de chacun de ces groupes.

DISCUSSION

M. Brunschvig. — Votre exposé est riche et très documenté. Permettez-moi cette remarque : le sunnisme distingue dans le *fiqh* deux parties qui sont les *'ibâdât* et les *mu'âmalât*, alors que l'imâmisme en distingue quatre, à savoir les *'ibâdât*, les *'uqûbât*, les *'uhûd* et les *aḥkâm*.

M. Linant de Bellefonds. — On retrouve les quatre divisions que vous venez d'énoncer chez les Sunnites, mais dans les éditions modernes de leurs traités.

M. Brunschvig. — A propos de la *šuf'a*, je ne suis pas entièrement d'accord avec vous. Son origine byzantine est très discutée. Quant au régime des successions, il est sensiblement différent chez les Sunnites et les Imâmites. Mais je m'interroge sur le pourquoi de cette limitation du droit des *'aṣaba*.

M. Linant de Bellefonds. — L'exclusion du *'aṣab* chez les Imâmites s'explique par le fait qu'ils ne sauraient attribuer de priorité à la succession par les mâles sans renier les bases de leur doctrine.

M. Brunschvig. — Chez les Sunnites, il y a eu une certaine tendance sous les 'Abbâsides à réduire les privilèges des *'aṣaba* ; mais les Sunnites s'y étaient par la suite opposés, à l'exception des Ḥanafites qui avaient jeté du lest.

M. Eliash. — La ressemblance que vous avez notée entre les *furû'* chez les Imâmites et les Sunnites est purement extérieure. Dans le fond, il y a différence. Je citerai en exemple les *'ibâdât.*

M. Linant de Bellefonds. — C'est exact, mais les *'ibâdât* constituent la partie strictement religieuse du *fiqh*. Aussi, je préfère ne pas insister sur ce point.

XII

LES *UṢÛL AL-FIQH* IMÂMITES A LEUR STADE ANCIEN (X^e et XI^e siècles)

par Robert BRUNSCHVIG

Au sommet des « sciences religieuses » exotériques de l'Islam et de leur enseignement traditionnel se situent les deux sortes d'*uṣûl*, *uṣûl ad-dîn* et *uṣûl al-fiqh*, dont le jumelage est parfois souligné, au risque d'une étrangeté grammaticale, par un duel de pluriel : *uṣûlain*. Il leur arrive, en fait, de se recouper, de se chevaucher sur quelques points ; il est notamment des positions dogmatiques du domaine théologique propre aux *uṣûl ad-dîn*, qui ne manquent pas d'exercer leur influence sur les *uṣûl* frères ; mais ces derniers, à défaut d'une indépendance totale, inconcevable au demeurant dans un système global, conservent en définitive, et tiennent même parfois à afficher, face au *kalâm* théologique, une suffisante autonomie. Leurs rapports, dans l'ensemble, sont plus étroits, historiquement et fonctionnellement, avec la matière même dont ils se déclarent les *uṣûl*, c'est-à-dire le *fiqh* : plus ou moins, là encore, suivant les écoles et les tendances propres aux auteurs ; entendons que les *uṣûl al-fiqh*, qui étudient les sources du droit (ce dernier mot au sens le plus large) et en enseignent la méthodologie, se laissent plus ou moins, selon le cas, commander de près par des applications juridiques entrevues ou exprimées ou, au contraire, sans les négliger jamais totalement, se plaisent davantage à une ratiocination théorique qui oriente vers l'abstraction.

De divers côtés, dans quelques domaines des sciences religieuses de l'Islam, les érudits modernes ou contemporains ont été amenés à constater un certain décalage chronologique entre sunnites et chiites : notamment, la systématisation juridique ainsi que la collecte massive et ordonnée des hadiths apparaissent comme un peu plus tardives chez ces derniers. Les conditions

politiques l'expliquent pour une large part, mais aussi pour les imâmites ou duodécimains qui seuls ici nous occupent, la raison majeure que leur histoire propre ne trouve son assise définitive qu'avec la désignation, puis l' « occultation » *(ġaiba)* du douzième imâm, en 874. Et notons, au surplus, que sur certains points leur doctrine n'a eu à se prononcer qu'à la suite de la « grande occultation », survenue en 941.

Que les imâmites cependant aient eu à connaître d'assez bonne heure de questions relevant des *uṣûl al-fiqh* paraît assuré, inévitable à vrai dire s'agissant de principes d'exégèse ou des fondements de l'autorité décisionnaire. Le rôle prépondérant qu'ils reconnaissent aux imâms « infaillibles » dans la constitution de la Sunna comme dans l'interprétation des textes marque nécessairement d'un trait original leur théorie juridique ; il faudrait le rappeler à chaque instant (1). On peut admettre que, dès le temps d'aš-Šâfi'î, Yûnus b. 'Abdarraḥmân (m. en 823-4), compagnon des septième et huitième imâms, a composé un travail sur la critique des hadiths et la résolution de leurs divergences, genre apparenté ou incorporé à ces *uṣûl* (2). Plus nettement au cœur de cette discipline, vers l'an 900, un membre de la grande famille imâmite des Banû Nawbaḫt, Abû Sahl Ismâ'îl, a rédigé une réfutation de la fameuse *Risâla* d'aš-Šâfi'î (ancêtre de tous les traités véritables d'*uṣûl al-fiqh*), ainsi qu'un autre livre au titre parlant, *Ibṭâl al-Qiyâs*, condamnation de ce mode de raisonnement juridique que presque toutes les écoles sunnites ont adopté, et qu'il nous est loisible d'appeler « raisonnement par analogie ». Il a, de plus, écrit sur le « sens général » *('umûm)* et le « sens particulier » *(ḫuṣûṣ)* dans l'exégèse, et critiqué le recours à la « décision personnelle » *(ijtihâd ar-ra'y)* à l'encontre d'Ibn ar-Râwandî (3).

Quelques éléments utiles peuvent ensuite être relevés chez le grand traditionniste et théologien imâmite Abû Ja'far Muḥam-

(1) Une présentation de l'histoire des *uṣûl al-fiqh* imâmites a été tentée de nos jours par le sunnite MUḤAMMAD ABÛ ZAHRA, auteur sérieux, mais partial et dont l'information est un peu hâtive, dans ses *Muḥâḍarât fî uṣûl al-fiqh al-ja'farî*, Beyrouth, 1956, puis reprise et développée par lui dans son *Al-Imâm aṣ-Ṣâdiq*, 567 p., s. l. n. d. (vers 1960). Malgré ses affirmations répétées de ne pas vouloir heurter la conscience de ses « frères imâmites », l'un de ceux-ci lui a consacré un ouvrage qui veut être, sur de nombreux points, une réfutation détaillée : AS-SAYYID ḤUSAIN YÛSUF MAKKÎ AL-'ÂMILÎ, *'Aqîdat aš-Šî'a fî l-Imâm aṣ-Ṣâdiq wa-sâ'ir al-A'imma*, Beyrouth, 1963. Bel exemple de polémique musulmane contemporaine sur ces thèmes anciens.

(2) IBN AN-NADÎM (fin xe s.), *Fihrist*, éd. Caire, 1348 h., p. 309 ; ABÛ JA'FAR AṬ-ṬÛSÎ (mi-xie s.), *Fihrist* (imâmite), éd. Nedjef, 1961, n° 810.

(3) IBN AN-NADÎM, *Fihrist*, p. 251 ; ṬÛSÎ, *Fihrist*, n° 36.

mad b. Ya'qûb al-Kulainî (m. en 940) qui, à Bagdad même, a pourvu la secte d'une documentation et d'une doctrine organisées, peu de temps avant qu'elle accédât au pouvoir dans cette capitale avec les Bûyides. Dans la partie *uṣûl* de son grand recueil de Traditions *al-Kâfî*, s'il fait d'abord l'éloge du *'aql*, qui est chez lui manifestement plus la faculté d'intelliger que la raison raisonnante, il attaque lui aussi résolument le *qiyâs*. Il fait état d'une controverse qui aurait opposé sur ce point, près de deux cents ans plus tôt, le sixième imâm Abû 'Abdallâh Ja'far aṣ-Ṣâdiq et le fondateur de l'école ḥanafite : le premier être qui ait usé du *qiyâs*, incorrectement d'ailleurs, est Iblîs refusant de se prosterner devant Adam (Coran, VII, 12 ; XXXVIII, 76) ; à l' « analogie » sont contraires un assez grand nombre de dispositions bien établies de la Loi ; ce procédé ne doit pas intervenir dans la détermination du licite ou de l'illicite, et y recourir peut causer la perte des hommes et de la religion. Pour al-Kulainî, tout cas peut être résolu par recours exclusif au Coran ou à la Sunna, à condition de les bien comprendre et de savoir notamment remédier aux divergences dans l'interprétation des hadiths. S'il admet le principe de l' « abrogation » *(nasḫ)* pour des passages du Coran comme pour des textes de la Sunna, il semble bien repousser l'idée que la Sunna puisse abroger une prescription du Coran (1).

C'est cependant sous les Bûyides eux-mêmes, principalement à Bagdad, que va s'épanouir, dans ce secteur comme dans bien d'autres, la littérature imâmienne. Non point d'emblée. Il n'apparaît pas qu'Abû Ja'far Muḥammad b. 'Alî al-Qummî aš-Šaiḫ aṣ-Ṣadûq Ibn Bâbûyeh (m. en 991) ajoute grand'chose, sur les thèmes qui nous occupent, à l'héritage d'al-Kulainî : on retrouve chez cet important traditionniste théologien une argumentation identique ou très voisine contre le *qiyâs*, et cela même dans un grand ouvrage où il expose point par point la « raison » *(al-'illa llatî min ajlihâ)* de bien des choses et de quantité de règles de la Loi (2). Un juriste imâmite fécond de la même époque, Abû 'Alî Muḥammad b. Aḥmad b. al-Junaid al-Iskâfî (m. également en 991), a eu ses livres de fiqh délaissés pour avoir fait une place au *qiyâs*. Cet auteur avait, d'autre part, dénoncé l'abus du recours à la théorie de l' « abrogation » *(nasḫ)* (3). C'est seulement peu après, dans la première

(1) Kulainî, *Al-Uṣûl min al-Kâfî*, éd. Téhéran, 1381 h., t. I, pp. 10-29, 54-71.
(2) Ibn Bâbûyeh, *'Ilal aš-Šarâ'i' fî l-aḥkâm*, t. I, *Bâb* 80.
(3) Ibn an-Nadîm, *Fihrist*, p. 277 ; Ṭûsî, *Fihrist*, n° 602.

moitié du XI[e] siècle, que l'ensemble des positions se structure et que l'expression s'amplifie sous la plume de deux maîtres considérables : Abû 'Abdallâh Muḥammad b. Muḥammad b. an-Nu'mân al-'Ukbarî aš-Šaiḫ al-Mufîd Ibn al-Mu'allim (m. fin 1022), puis davantage encore son illustre disciple Abû l-Qâsim 'Alî b. al-Ḥusain al-Mûsawî as-Sayyid al-Murtaḍà 'Alam al-Hudà (m. à peu près octogénaire en 1044).

Du premier, nous disposons, dans ses œuvres parvenues jusqu'à nous et éditées, sinon de tout ce qu'il a écrit en la matière, du moins d'informations déjà relativement étoffées, qui valent la peine d'être retenues. Nous les puiserons presque exclusivement d'une part dans les extraits, que nous devons à la génération suivante, de ses *Uṣûl al-Fiqh* (1) et de ses *'Uyûn wa-l-Maḥâsin* (2), d'autre part dans ses *Awâ'il al-Maqâlât* (3), où il résume les vues principales des diverses sectes de l'Islam. Mais auparavant relevons, dans son Commentaire sur les *'Aqâ'id* d'aṣ-Ṣadûq Ibn Bâbûyeh, que pour lui — l'observation a une certaine saveur mu'tazilite — la raison *('aql)* a son domaine éthique et normatif, dans la mesure par exemple où elle suffit à décréter et à interdire ce qui est toujours foncièrement mal. Tout le reste, et c'est immense, c'est la Loi religieuse qui en décide souverainement (4).

Sur le problème courant du « général » *('âmm)* et du « particulier » *(ḫâṣṣ)* dans l'exégèse, il estime, comme la plupart des imâmites et bon nombre d'autres docteurs, que ce sont les indices connexes *(amârât)* et non les locutions par elles-mêmes qui déterminent l'interprétation dans le sens du *'umûm* ou du *ḫuṣûṣ*. Toute expression du pluriel qui n'épuise pas le genre est d'ailleurs *'âmm* au sens propre *(ḥaqîqa)*, mais devient par le contexte *ḫâṣṣ* (5). Sur les Traditions *(aḫbâr)*, deux points surtout à relever. Pour qu'il y ait transmission dite « par voie multiple » *(tawâtur)*, le nombre minimum des autorités mentionnées n'est pas fixe : il dépend des circonstances et des gens. D'autre part, les Traditions qui ne bénéficient pas de ce *tawâtur*, dites « par voie unique » *(aḫbâr al-âḥâd)*, n'ont aucune valeur normative, ne commandent ni le savoir *('ilm)* ni l'action *('amal)*, s'il n'y a pas exceptionnellement d'indice très net de la véridicité du rap-

(1) *Apud* Abû l-Fatḥ Muḥammad b. 'Alî al-Karâjakî (m. en 1057), *Kanz al-Fawâ'id*, éd. lith. Mechhed, 1323 h., pp. 186-194.
(2) *Al-Fuṣûl al-muḫtâra min al-'Uyûn wa-l-Maḥâsin*, éd. Nedjef, s. d. Le choix a été très probablement opéré par le Sayyid al-Murtaḍà.
(3) *Awâ'il al-Maqâlât fî l-Maḏâhib wa-l-Muḫtârât*, éd. Tabriz, 1371 h.
(4) A la suite du volume précédent, p. 69.
(5) *Kanz*, pp. 188-189 ; *Awâ'il*, p. 59.

porteur ; cet indice peut varier de nature, être fondé sur la raison ou sur une acceptation unanime et constante, mais pour être valable c'est une certitude qu'il doit donner (1). Théorie de l' « abrogation » *(nasḫ)*, où le débat entre écoles et entre docteurs porte fondamentalement sur la possibilité d'abrogation réciproque entre le Coran et la Sunna : aš-Šâfi'î, on le sait, repoussait toute opération de ce genre, n'acceptant l'abrogation qu'à l'intérieur soit du Coran, soit de la Sunna ; d'autres ont admis l'abrogation dans les deux sens, Coran par Sunna, Sunna par Coran. Al-Mufîd déclare que la raison ne s'y opposerait pas, mais que d'après l'enseignement religieux Dieu n'abroge Sa Parole que par la Sienne ; il accepte donc l'abrogation de la Sunna par le Coran, mais, avec la plupart des šî'ites de son temps et d'autres docteurs, il refuse l'abrogation du Coran par la Sunna. Il précise en outre que les Traditions des imâms, contrairement à la Sunna du Prophète, demeurent en dehors de la procédure de l'abrogation (2).

Bien que ces prises de position ne soient nullement négligeables, d'une plus grande portée sont à nos yeux les données concernant des thèmes majeurs, longuement et passionnément débattus à travers les siècles dans les milieux intellectuels de l'Islam : *ijmâ'*, *ijtihâd*, *qiyâs*. Que l'attitude adoptée à l'égard de l'*ijmâ'* ou « consensus » soit typiquement, exclusivement šî'ite, notre auteur ne le cache pas ; elle est liée à la conception de l'imâmat. En quelques lignes nettes, al-Mufîd énonce là-dessus l'idée de base imâmienne, qui demeurera jusqu'à nous : si le consensus de la communauté *(umma)* est un argument valable, une « preuve » *(ḥujja)* légale, c'est parce qu'il comprend nécessairement le dire de cette « Preuve » prééminente *(qaul al-Ḥujja)* qu'est l'imâm ; or, ce dire suffirait à lui seul, sans l'accord de personne d'autre, étant donné le rang suprême et surtout l'infaillibilité de l'imâm. Entendons, bien sûr par communauté, la communauté šî'ite, plus spécifiquement l'imâmienne. Manière apparemment étrange, qui consiste à fonder la validité d'un accord unanime — ou qui s'affirme tel — sur la participation d'un seul (3).

Sur l'*ijtihâd* et le *qiyâs*, al-Mufîd exprime, au nom des imâ-

(1) *Kanz*, p. 193 ; *Awâ'il*, pp. 65-66.
(2) *Kanz*, pp. 193-194 ; *Awâ'il*, p. 102. Au problème du *nasḫ* se rattache, sur le plan théologique, celui du *badâ'* : la pensée divine connaît-elle le changement ?
(3) *Kanz*, *ibid.* ; *Awâ'il*, pp. 99-100. Voir ci-après l'éclaircissement tenté par al-Murtaḍà.

mites, une vue négative : on n'a pas le droit d'en user pour résoudre les « cas nouveaux » *(ḥawâdiṯ)* qui se présentent ; pour tout « cas nouveau », il existe déjà un « texte formel » *(naṣṣ)* des imâms. L'interdiction surprend, de prime abord, en ce qui concerne la faculté ou le devoir pour le juriste d'user d'un effort neuf et personnel, qui a nom *ijtihâd* : on sait la fortune du terme et l'importance de la fonction de *mujtahid* chez les imâmites plus tardifs, contrairement aux scrupules durables des sunnites à cet égard. Al-Mufîd, ferme dans son rejet, barre ainsi la route aux divergences légales *(iḫtilâf)* que justifierait l'adage bien connu « tout *mujtahid* a raison *(muṣîb)* ». Et qu'on ne vienne point lui dire, comme l'a prétendu un contradicteur sunnite, qu'un *ijtihâd* inavoué est à la base de l'assertion de ceux qui prétendent s'en passer ! Une argumentation très scolastique écarte assez rapidement l'objection (1).

Pour le *qiyâs*, par contre, pas de surprise ; mais nous nous arrêterons quelques instants sur des séances de controverses au cours desquelles, contre les tenants de ce procédé déductif, al-Mufîd soutenait son illégitimité. Les partisans du *qiyâs* prétendent appliquer d'office la « qualification légale » *(ḥukm)* d'un « cas de base » *(aṣl)* à un « cas dérivé » *(far')*. Or, il était possible que Dieu ordonnât une solution contraire pour un cas nouveau, conservant la même nature et les mêmes caractères *(ḥaqîqa, ṣifât)* que le cas précédent : cela détruit, selon notre auteur, sur le plan rationnel, la recevabilité du *qiyâs*. Il paraît que ses interlocuteurs n'ont pas compris. Al-Mufîd, donc, s'est vu contraint de préciser : les gens du *qiyâs* ont déduit de l'interdiction de changer du blé [denrée « usuraire »] à inégalité la même interdiction pour le riz ; or, en raison, Dieu aurait pu autoriser l'échange du blé à inégalité, au lieu de l'interdire, sans qu'ait changé aucun de ses caractères ; si l'interdiction était fondée sur un caractère ou motif *(ṣifa, 'illa)* résidant dans le blé, elle ne pourrait être levée que si ce caractère disparaissait ; et comme, dans notre supposition, tous les caractères existant lors de l'interdiction seraient demeurés en cas d'autorisation, cela montre la nullité du *qiyâs* ainsi opéré (du blé au riz) : ce serait aussi contradictoire que d'affirmer d'un corps en mouvement qu'il est dans le même temps en repos. Ce raisonnement

(1) *Kanz, ibid.*, et aussi pp. 297-300 (dans le cadre d'une « séance » à laquelle participait le šaiḫ) ; *Awâ'il*, pp. 115-116 (dans une partie ajoutée par l'auteur sur une question du Sayyid ar-Raḍî, frère d'al-Murtaḍà) ; *Fuṣûl muḫtâra*, t. I, pp. 66-69 ; du même, *Amâlî*, éd. Nedjef, 1351 h., pp. 39-40 (traditions des imâms contre les *aṣḥâb al-qiyâs*).

par hypothèse irréelle n'a manifestement pas réussi à convaincre les opposants.

Au cours d'une nouvelle réunion, ce fut au tour d'un mu'tazilite (anonyme), puis d'un célèbre théologien aš'arite Abû Bakr al-Bâqillânî (m. en 1013), de lui répliquer. Le mu'tazilite objecta d'abord que pareille argumentation ne vaudrait que si l'on avait affaire à des « motifs contraignants » *('ilal mûjiba)*, comme dans les matières où domine la raison *('aqliyyât)* ; mais ici, pour étendre la qualification légale, tous les spécialistes reconnaissent qu'il ne s'agit que de « marques » ou « signes » *(simât, 'alâmât)* non contraignants ; d'où le droit de supposer le contraire de la qualification légale d'un cas de base pour un cas nouveau, même si des caractères identiques se retrouvent chez ce dernier. — Al-Mufîd répliqua qu'il serait aussi incorrect pour une même *'alâma* que pour une même *'illa mûjiba* d'être tantôt « indice » *(dalîl)* valable, et tantôt pas. — Mais l'interlocuteur insiste, soutenant que les caractères mis en avant sont connus par l' « enseignement traditionnel » *(sam')* religieux, non point par la force immuable de la raison ; il est donc admissible qu'ils s'écartent parfois de leur « valeur signifiée » *(madlûl, ma'lûl)*. — Al-Mufîd s'empare de cet aveu que la raison n'est pas la voie pour reconnaître les « caractères » en cause : donc point de *qiyâs* prétendu, mais la recherche indispensable de « textes formels » *(nuṣûṣ)*. — L'adversaire refuse de reconnaître qu'il y ait toujours texte formel ; pour la découverte desdits « caractères », il parle de « déduction, réflexion » *(istiḫrâj, ta'ammul)* sans vouloir préciser davantage. — Notre auteur le somme alors de donner un exemple de ce type de « déduction » qui ne soit pas proprement « rationnel » *('aqlî)*, puisqu'il a écarté ci-dessus de la procédure du *qiyâs* la stricte raison. En vain : l'adversaire nous est présenté comme réduit à quia.

La relève des opposants, c'est al-Bâqillânî qui l'assume. Avec lui, les choses vont tourner court, l'atmosphère de la réunion se gâte. Si nous n'avons pas, déclare-t-il, de mode strict de « déduction » pour les « marques ou signes » sur lesquels repose le *qiyâs*, c'est qu'ils ne sont pas déterminés d'une manière absolue ; ils sont connus, non de « science certaine » *(maqṭû' bihâ, ma'lûma)*, mais en vertu de l' « opinion probable qui l'emporte » *(ġalabat aẓ-ẓann)* dans l'esprit de chaque *mujtahid* et qui, pouvant varier de l'un à l'autre, commande seulement l' « action » *('amal)*. A tout le moins, réplique al-Mufîd, faudrait-il dire quel est l' « indice » *(dalîl)* ou la « condition » *(sabab)* de cette opinion probable. — Al-Bâqillânî donne quelques

exemples de prévisions ou de jugements tirés de la vie pratique. — Al-Mufîd le rabroue : il n'y a pas de commune mesure entre l'expérience quotidienne *('âda)* et la Loi. — C'est alors qu'al-Bâqillânî se fâche et que notre auteur lui répond par des propos aigres-doux. Ainsi se termina la querelle ce jour-là (1).

Nous ne prendrons pas congé d'Al-Mufîd sans mentionner son approbation d'un autre procédé de logique juridique, l'*istiṣḥâb ḥâl*, sorte de présomption de continuité d'état, que les écoles musulmanes ont adopté à des degrés divers, et qui devait jouer dans la pensée des *uṣûlî*-s imâmites postérieurs un rôle tout à fait considérable, jusqu'à envahir nombre de leurs traités. Notre auteur le regarde comme obligatoire — à moins d'un indice très clair en sens contraire — du fait que la qualification légale de l'état en cause a été établie à l'origine avec certitude *(bi-l-yaqîn)* (2).

Sur la lancée de son maître, le Sayyid al-Murtaḍà a fait progresser les *uṣûl al-fiqh* en leur consacrant un traité en forme, après des études partielles dispersées : sa *Ḏarî'a ilà uṣûl aš-Šarî'a* est le couronnement de son effort. Nous disposons de cet ouvrage très important dans une édition en deux volumes toute récente, de l'Université de Téhéran (3). Abû l-Qâsim Gurjî, qui a établi le texte, l'a fait précéder d'une bonne introduction en langue persane, qui résume sobrement le contenu de l'œuvre et s'appuie souvent, à juste titre, pour la biobibliographie de l'auteur, sur une étude parue en arabe il y a une dizaine d'années : *Adab al-Murtaḍà*, de 'Abdarrazzâq Muḥyî d-dîn (4). Ce qui est tout à fait remarquable dans la *Ḏarî'a*, outre une judicieuse classification de la matière et le déroulement ordonné des thèmes — comme on peut les trouver dans les meilleurs traités de ce genre —, c'est la limpidité constante de l'exposé, l'aisance et la sûreté de la langue, qualités qui, au reste, ne sauraient surprendre chez un aussi fin lettré. C'est également le fait qu'il s'attache surtout, comme il l'a lui-même annoncé, dans une problématique qui est la même que chez les non-šî'ites de son temps, au détail des questions controversées : les vues des docteurs sunnites ou mu'tazilites lui sont familières ; sans

(1) *Fuṣûl muḫtâra*, t. I, pp. 48-52.
(2) *Kanz*, p. 193.
(3) Téhéran, 1967-1968 (837 p., plus introduction et index). Ma gratitude va à M. Hussein Naṣr qui a accepté de me procurer le deuxième volume, en bonnes feuilles, avant sa publication.
(4) Bagdad, 1957.

violence verbale ni verdeur vaine, il déroule méthodiquement, minutieusement, un peu longuement quelquefois, l'argumentation diverse et complexe des adversaires, réelle ou supposée, et chaque fois la sienne propre. Cela va, en gros, dans le sens de l'enseignement d'al-Mufîd, dont il s'écarte cependant sur quelques points.

Sur l'*ijmâ'* et sur le *qiyâs*, problèmes de première grandeur, nous retrouvons, mais creusée davantage, la ligne déjà suivie. L'*ijmâ'* des imâmites — seuls vrais Croyants — est justifié en tant qu'il exprime les décisions de l'imâm infaillible ; et parce que le dire de cet imâm fait partie intégrante du consensus. C'est pourquoi notre auteur en avait déjà traité dans son *Kitâb aš-Šâfî fî l-imâma* (1). Al-Murtaḍà a voulu défendre la conception imâmienne contre le reproche d'inconséquence qui lui était adressé : comment justifier la prise en considération d'un consensus là où suffit et s'impose la pensée d'un seul ? Il explique qu'en certaines circonstances, par suite de l' « occultation » de l'imâm ou pour une autre cause, le dire de celui-ci, qui est « preuve » *(ḥujja)*, peut prêter à incertitude ou confusion *(multabis, muštabih)* ; le consensus de la « communauté » *(umma)* ou de « nos ulémas » — sans nombre minimum requis — garantit l'authenticité de la participation de l'imâm. Et al-Murtaḍà va au-delà ; pour lui, l'*ijmâ'* imâmite a une application théorique plus large que celui qui ne tient pas compte des imâms : il fait foi, comme le dire de l'imâm lui-même, non point certes dans l'ordre des connaissances qui, telles les données de la raison *('aqliyyât)*, doivent précéder la conviction imâmite, mais dans tous autres genres de connaissances qui font suite à l'idée que l'imâm infaillible existe nécessairement, par exemple la prophétie et la révélation coraniques, au lieu que pour fonder la légitimité de l'*ijmâ'* d'autres, au contraire, sont obligés de s'appuyer sur le Coran ou sur la Sunna (2).

Le *qiyâs* occupe plus de cent pages, où les différents aspects de l'argumentation pour ou contre s'étalent généreusement. Une distinction fondamentale, qui était courante dans les *uṣûl*, porte sur la considération du *'aql* ou du *sam'* : est-ce par « raison »

(1) Le livre est une réfutation du cadi mu'tazilite 'Abdaljabbâr (m. en 1024). Je remercie mon collègue H. Laoust, qui m'a aimablement permis de consulter son exemplaire personnel, éd. lith. (Iran), 1301 h. Sur l'*ijmâ'*, pp. 15, 42 et suiv.

(2) *Darî'a*, pp. 270, 603-650 (surtout pp. 605 et suiv., 623 et suiv.). Sur l'*ijmâ'*, AL-MURTAḌÀ avait déjà écrit *aḏ-Ḏaḫîra* ; sur l'*ijmâ'*, le *qiyâs* et les *aḫbâr al-âḥâd, al-Masâ'il at-Tabbâniyya* en réponse aux questions posées par l'imâmite at-Tabbânî.

ou en vertu de l' « enseignement religieux traditionnel » qu'un procédé d'exégèse est obligatoire, licite ou interdit ? La position d'al-Murtaḍà sur le *qiyâs* est négative en vertu du *sam'* : il n'eût pas été impossible selon le *'aql* que Dieu fît du *qiyâs* un mode de raisonnement légitime, voire obligatoire ; mais, en fait, cela ne s'est pas produit, aucune source légale ne le fonde, et le consensus imâmite lui est résolument hostile ; son emploi est donc à « prohiber » *(maḥẓûr)* dans le domaine de la Loi (1). En liaison avec le *qiyâs*, qu'il englobe ou dont il se sépare suivant les définitions possibles que rappelle al-Murtaḍà, se pose la question de l'*ijtihâd*. Quelle qu'en soit la nature exacte, notre auteur repousse cet « effort personnel » comme moyen de déterminer les « qualifications légales » *(aḥkâm)* ; mais il lui consent un rôle subalterne et il l'y confine, quand il s'agit uniquement, en l'absence de textes formels ou d'indices probants, de prendre certaines décisions pratiques telles que fixer l'orientation pour la prière en un lieu donné, ou le montant de l'indemnité due pour des dégâts matériels (2).

Comme pour le *qiyâs*, al-Murtaḍà use, à propos des « Traditions par voie unique » *(aḫbâr al-âḥâd)*, de la distinction entre *'aql* et *sam'* : il était possible « en raison », estime-t-il, qu'en vertu de textes formels ces *aḫbâr* fussent aptes à poser des qualifications légales, voire contraignantes, sinon sur le plan de la connaissance sûre, du moins sur celui de la pratique, de l'action ; mais il n'en a rien été, et en fait ces *aḫbâr* ne sont pas intervenus dans la confection des Lois. D'où le refus de leur attribuer toute valeur normative, sans la concession faite à ce sujet par al-Mufîd (3). C'est aussi dans le sens de la sévérité dans l'exégèse que se prononce al-Murtaḍà à propos de l' « argument *a contrario* » *(dalîl al-ḫiṭâb)* : il en refuse totalement l'emploi, exigeant qu'on s'en tienne au texte sans lui faire dire ce qu'il ne dit pas (4). Et sa sévérité s'exerce encore à l'encontre de cet *istiṣḥâb ḥâl*, dont nous avons déjà souligné l'importance dans la pensée imâmienne postérieure ; il repousse cette « présomption de continuité d'état » ; y recourir serait, dit-il, joindre dans la même qualification juridique deux états distincts sans qu'il y ait d' « indice

(1) *Darî'a*, pp. 669-791 (et surtout pp. 675 et suiv., 697 et suiv.).

(2) *Op. cit.*, pp. 646, 672, 760, 786-795. Sur le *qiyâs* et l'*ijtihâd*, Al-Murtaḍà avait déjà écrit ses « premières » *Masâ'il al-Mauṣiliyya*, en réponse aux questions des gens de Mossoul.

(3) *Op. cit.*, pp. 517-562. Al-Murtaḍà a écrit également un *Ibṭâl al-'amal bi-aḫbâr al-âḥâd.*

(4) *Op. cit.*, p. 399. Il semble bien, d'après Abû Ja'far aṭ-Ṭûsî (*ouvr. cité* ci-après ; p. 179), qu'al-Mufîd ait été d'un avis contraire.

[les] réunissant » *(dalâla jâmi'a)* ; la qualification juridique n'est pas plus permise sans indice net pour le deuxième « état » *(ḥâl)* que pour le premier (1). Au sujet de l' « abrogation » *(nasḫ)*, la position prise est à la fois plus extensive et plus systématique que chez al-Mufîd : al-Murtaḍà accepte que la Sunna abroge le Coran, pourvu que la Sunna en cause soit « absolument sûre » *(ma'lûma, maqṭû' bihâ)* (2). Signalons enfin qu'en dépit de certaines nuances, il s'éloigne peu d'al-Mufîd lorsqu'il enseigne que les termes exprimant la « généralité » *('umûm)* valent au « sens propre » *(ḥaqîqa)* pour le général comme pour le particulier, encore qu'un indice paraisse requis dans ce dernier cas (3). De toute façon, al-Murtaḍà veut faire fond, pour l'exégèse littérale, plutôt que sur l'usage courant de la langue, sur l'usage *('âda, 'urf)* interprétatif des musulmans des premiers temps, identique sans doute dans son esprit à ce qu'il nomme, pour l'intelligence du Coran ou de la Sunna, *al-'urf aš-šar'î* (4).

Au total, notre docteur soutient une doctrine construite avec décision et fermeté, plus tranchante assurément dans l'ensemble que nuancée. La recherche et l'affirmation péremptoire d'une « science certaine » *('ilm)*, voilà bien ce qu'il veut, ce qu'il enseigne à travers les *uṣûl al-fiqh*. L' « opinion probable » *(ẓann)*, qui a sa place modeste dans des applications pratiques limitées, doit être éliminée, non seulement des *uṣûl ad-dîn*, mais de tous les *uṣûl* (5).

Dans le sillage des deux illustres maîtres, un troisième docteur éminent de la période bûyide, qui en vécut la triste fin, leur disciple Abû Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭûsî Šaiḫ aṭ-Ṭâ'ifa (mort en 1067), devait aussi, dans sa *'Uddat al-Uṣûl*, traiter la totalité des *uṣûl al-fiqh* (6). L'ouvrage qui contient une matière abondante accentue le caractère que nous pouvons nommer classique de l'exposé. Il enregistre, lui aussi, les opinions divergentes hors de l'imâmisme ; et, dans le sein de l'imâmisme, il accueille, le plus souvent sans les départager, les vues de ses maîtres, « notre šaiḫ Abû 'Abdallâh », c'est-à-dire al-Mufîd, et « notre sayyid » al-Murtaḍà. Sur un problème qui divisait les imâmites et qui semble l'avoir particulièrement intéressé, celui des *aḫbâr al-âḥâd*, il prend une position en quelque sorte inter-

(1) *Op. cit.*, pp. 829-833.
(2) *Op. cit.*, pp. 462-470.
(3) *Op. cit.*, pp. 202, 237, 359.
(4) Notamment *ibid.*, pp. 53, 359.
(5) *Op. cit.*, pp. 23-26.
(6) Ed. lith., Téhéran, 1314 h. (360 p.).

médiaire : d'après lui, ces *aḫbâr*, qui ne sauraient fournir de « science certaine » (*'ilm*), peuvent « en raison » commander l'« action » (*'amal*), et, en fait, cela vaut pour celles de ces « Traditions » dont la transmission a été assurée par des membres de la « secte véridique » (*ṭâ'ifa muḥiqqa*) — c'est-à-dire imâmite — insoupçonnables de fausseté. Cette solution lui est dictée, il en fait l'aveu, par la valeur qu'il attribue aux hadiths imâmites, dont il avait déjà confectionné deux recueils appelés chez les siens à faire autorité (1). Sa *'Uddat al-Uṣûl*, pédagogiquement plus commode que la *Darî'a* d'al-Murtaḍà, a bénéficié d'une survie plus active dans le milieu concerné.

Avant de terminer, soulignons avec force que dans la grande floraison du genre *uṣûl al-fiqh*, qui se manifeste dans les diverses écoles musulmanes tout au long du XIe siècle, les imâmites ont donc leur place bien marquée, sans retard. L'argumentation anti-*qiyâs*, sur un autre pied que celle du mu'tazilite an-Naẓẓâm (m. en 846), précède, à tout le moins chez al-Mufîd, et peut-être encore chez al-Murtaḍà, celle qui nous est bien connue, du fougueux ẓâhirite andalou Ibn Ḥazm (m. en 1064).

Par la présente étude, nous avons principalement tenté d'attirer l'attention sur un stade ancien de formation et de développement de ces *uṣûl* qui devaient connaître, dès siècles plus tard, dans l'Iran šî'ite, sous des formes et devant des problèmes renouvelés, un intense foisonnement, une puissance, une densité extraordinaires (2). N'est-il pas de bonne méthode de ne pas voir, de ne plus voir, ces *uṣûl* des temps bûyides ou alentour uniquement à travers des ouvrages très postérieurs d'une composition et d'un style entièrement différents, dont, au surplus, les auteurs étaient obsédés, tacitement ou non, par des conditions temporelles différentes et par la profonde et longue querelle des *aḫbârî*-s et des *uṣûlî*-s ?

DISCUSSION

M. CERULLI. — J'ai écouté avec un grand intérêt votre magistral exposé. Mais je me demande s'il ne serait pas plus avantageux de nous mettre sur le plan islamique actuel quand nous étudions les problèmes musulmans. Pour les *uṣûl al-fiqh*, comment un musulman aborderait-il

(1) Pp. 41, 51-56.
(2) Excellente étude de G. SCARCIA, dans *Riv. St. Orient.*, XXXIII, 1958, pp. 211-250. Plus récemment L. BINDER, dans *Studies... Gibb*, Leiden, 1965, pp. 122-126.

ces problèmes qui sont encore vivants pour lui ? Je ne citerai qu'un seul exemple : la dernière campagne électorale au Pakistan était centrée sur la situation juridique de 'Â'isha, la femme du Prophète, pendant la célèbre Bataille du Chameau.

M. Brunschvig. — Est-il besoin que je déclare que je ne suis pas ignorant des problèmes actuels du monde musulman ? Mais ce n'est pas mon propos aujourd'hui. J'ajouterai, pour appuyer sur un souci méthodologique, que, quelle que soit notre sympathie à l'égard du monde musulman, ceci ne doit pas nous amener à nous écarter de l'étude des textes anciens.

M. Abel. — Vous venez de faire entendre la voix de l'histoire, mon cher Collègue ; je crois que la voix de l'éternité voudrait aussi se faire entendre.

M. Corbin. — Je voudrais simplement prolonger la comparaison qu'a donnée notre collègue M. Cerulli. Supposez que j'achète en ce pays même, en Alsace, un terrain quelconque. On le défriche, et voilà que l'on exhume les restes d'un temple ou d'un oratoire païen. Avec piété, je les recueille pour faire construire un oratoire chrétien. J'aurais fait ainsi de nos jours, au xxe siècle, la même chose exactement que ceux qui, au ive siècle, incorporèrent des matériaux païens aux constructions chrétiennes. Aucune différence entre l'*intention* réalisée au ive siècle et l'intention réalisée au xxe siècle. Je me demande donc si d'une manière générale le facteur décisif est non point la *date*, mais l'*intention* qui détermine la structure (au sens phénoménologique du mot *intention*).

M. Naṣr. — J'ai été très heureux de noter la mention faite par M. Brunschvig des *Uṣûl* tardifs.

M. Madelung. — Peut-on utiliser les *Maqâlât* d'al-Ash'arî ?

M. Brunschvig. — Je les ai consultées. Elles ne donnent pas grand' chose sur le thème que j'ai traité.

origine dans la révélation islamique et qu'ils existent providentiellement pour que l'Islam puisse intégrer des éléments ethniques et psychologiques divers dans la communauté islamique. Mais dans les premiers siècles, on ne peut pas discerner les mêmes divisions claires et distinctes que l'on trouvera plus tard. Il y avait des éléments sunnites avec des tendances définitivement shi'ites (1). Il y avait aussi des contacts intellectuels et sociaux, établis par les shi'ites avec des éléments sunnites. En fait, dans certains cas, il est difficile de dire si un auteur particulier était shi'ite ou sunnite, surtout avant le ɪᴠᵉ-xᵉ siècle, bien que dans cette période la vie spirituelle et religieuse du shi'isme et du sunnisme possède déjà un parfum distinct. Dans ce milieu moins cristallisé et plus fluide, les éléments d'ésotérisme islamique qui, du point de vue shi'ite, sont particulièrement shi'ites, paraissent dans le monde sunnite en tant que l'ésotérisme islamique comme tel.

On trouve le meilleur exemple de ce principe dans la position de 'Alî ibn Abî Ṭâlib. Le shi'isme est essentiellement « l'Islam de 'Alî », lequel représente pour les shi'ites l'autorité « spirituelle » et « temporelle » après le Prophète. Dans le sunnisme aussi, 'Alî est à l'origine de presque tous les ordres soufiques, et il est l'autorité spirituelle par excellence après le Prophète (2). Le célèbre *ḥadîth*, « Je suis la cité de la connaissance et 'Alî en est la porte », qui est une référence directe au rôle initiatique de 'Alî dans l'ésotérisme islamique, est accepté par les shi'ites aussi bien que par les sunnites. Mais « la régence spirituelle » *(khilâfah rûḥânîyah)* de 'Alî paraît au soufisme dans le monde sunnite non pas comme quelque chose de shi'ite, mais comme reliée directement à l'ésotérisme islamique, en soi-même.

Cependant, le cas de 'Alî et la vénération que lui témoignent

(1) « Ce sentiment sounnite est si répandu — dans les *ḥadîth-s*, les ordres soufis, les confréries et les contes populaires — que l'Islam sounnite peut être dit à demi shî'ite non seulement dans le soutien qu'il apporte aux revendications originales de 'Alî, mais en toute sa piété. » M. G. S. Hodgson, « How did the early Shî'a become Sectarian », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 15, 1955, p. 4. Voir aussi J. Taylor, « An Approach to the Emergence of Heterodoxy in Medieval Islam », *Religious Studies*, vol. 2, n. 2, avril 1967, p. 202, où les mots de Hodgson sont également rapportés.

En certaines régions du monde islamique, particulièrement dans le sous-continent indo-pakistanais, on rencontre parmi les soufis certains groupes aussi dévoués aux Imams shî'ites, spécialement 'Alî et Ḥusayn, que peut l'être un shî'ite, pourtant complètement sounnites dans leur pratique de la loi *(madhhab)*.

(2) Voir F. Schuon, « De la tradition monothéiste », *Etudes traditionnelles*, 1933, p. 257.

les shi'ites et les sunnites montrent que des rapports très intimes les rattachent l'un à l'autre. Le soufisme ne possède pas une *sharî'ah*, il n'est qu'une voie spirituelle (*ṭarîqah*) attachée à un rite particulier shari'ite comme le rite malékite ou shâféite. Le shi'isme possède une *sharî'ah* et une *ṭarîqah*. Dans son aspect de *ṭarîqah* pur, le shi'isme est presque identique au soufisme tel qu'il existe chez les sunnites. Il y a même certaines confréries soufiques, telles que celle des Ni'matullâhîs, qui ont existé dans les deux mondes des sunnites et des shi'ites. Outre cela, le shi'isme possède, dans son aspect shari'ite et théologique, des éléments ésotériques qui sont apparentés au soufisme. On pourrait même dire que le shi'isme, même dans son aspect extérieur, est orienté vers les stations spirituelles (*maqâmât-i rûḥânî*) du Prophète et des Imams, qui sont aussi le but de la vie spirituelle dans le soufisme.

Quelques exemples de ces rapports vastes et complexes entre le shi'isme et le soufisme peuvent éclairer les principes que nous avons déjà considérés. En Islam en général et dans le soufisme en particulier, le saint s'appelle *walî* (*walîallâh*, ami de Dieu) et la sainteté (*wilâyah*). Dans le shi'isme, toute la fonction de l'Imam est associée avec le pouvoir et la fonction de ce qu'en persan on appelle *walâyat* et qui dérive de la même racine que *wilâyah* et a un rapport intime avec elle (1). Même quelques autorités ont considéré ces deux notions comme étant identiques. En tout cas, selon le shi'isme, le Prophète de l'Islam, comme tous les grands prophètes avant lui, a eu en outre la fonction prophétique d'avoir été le messager d'une nouvelle législation divine (*nubuwwah*) et (*risâlah*), a eu aussi la fonction du guide spirituel et le pouvoir initiatique (*walâyat*) qu'il a transmis par l'intermédiaire de Fâṭimah à 'Alî, et de 'Alî à tous les Imams. Etant donné la présence perpétuelle de l'Imam, cette fonction et ce pouvoir sont toujours présents et peuvent guider les hommes dans la vie spirituelle. « Le cycle d'initiation » (*dâ'irat al-wilâyah*), qui suit « le cycle de la prophétie » (*dâ'irat al-nubuwwah*), continue donc jusqu'à nos jours et garantit la présence perpétuelle d'une voie ésotérique en Islam (2). On peut dire la même chose à propos de *wilâyah*, parce qu'elle aussi implique une présence spirituelle permanente en Islam, qui donne la possibilité

(1) Voir H. Corbin, « L'Imam caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite », *Eranos-Jahrbuch*, 1960, pp. 87 sq.

(2) Sur les « cycles d'initiation et de prophétie », voir S. H. Naṣr, *Ideals and Realities of Islam*, pp. 87 et 161, et H. Corbin, *op. cit.*

aux hommes de pratiquer une vie spirituelle et d'atteindre à la sainteté. C'est pourquoi certains soufis comme Ḥakîm al-Tirmidhî, se sont particulièrement occupés de cet aspect fondamental du soufisme (1). Naturellement, il y a des différences entre le soufisme et le shi'isme en ce qui concerne la manière dont fonctionne ce pouvoir et la personne qui la représente, aussi bien que celui qui est considéré comme « le sceau de la sainteté » (2). Mais la similitude entre les doctrines shi'ites et soufiques est assez remarquable et elle résulte directement du fait que les deux interprétations de la doctrine de *wilâyah* ou *wilâyat* sont deux aspects de la même réalité, c'est-à-dire l'ésotérisme islamique qui est lui-même appelé *walâyat.*

Parmi les pratiques des soufis, il y en a une qui est intimement reliée, dans le sens symbolique, à la notion de la *wilâyah* et dans son origine à la notion shi'ite de *walâyat.* Cette pratique, le port du manteau et sa transmission par le maître au disciple, symbolise la transmission des enseignements spirituels et la grâce *(barakah)* particulière associée à l'acte d'initiation. Chaque état de l'Etre est comme un manteau ou un voile qui « couvre » l'état plus élevé, parce que symboliquement le « plus haut » s'associe toujours avec « l'intérieur ». Le manteau soufique symbolise la transmission d'une influence spirituelle qui permet au disciple de pénétrer l'état de conscience « profane » pour atteindre un nouvel état de conscience. Symboliquement, c'est par la vertu de ce manteau ou le voile transmis par le maître au disciple, que celui-ci peut déchirer son propre voile intérieur qui le sépare de Dieu.

Le port et la transmission du manteau et le symbolisme de cet acte et son rapport avec le shi'isme sont confirmés par Ibn Khaldûn dans un passage déjà cité. Dans le *Ḥadith-i kisâ'* (la tradition du vêtement) qui est célèbre dans le shi'isme, le Prophète appelle sa fille, Fâṭimah, aussi bien que 'Alî et ses fils Ḥasan et Ḥusayn, et leur demande de se mettre tous autour de lui.

(1) Ḥakîm al-Tirmidhî consacre un ouvrage majeur à cette question, intitulé *Khatm al-awliyâ'*, récemment édité par O. Yahya, ouvrage qui eut beaucoup d'influence sur Ibn 'Arabî et les soufis postérieurs.

(2) Ibn 'Arabî, et Dâ'ûd al-Qayṣarî à sa suite, considère le Christ comme l'universel « sceau de la sainteté », et Ibn 'Arabî se réfère indirectement à lui-même en tant que « sceau particulier de la sainteté », tandis que la plupart des auteurs shi'ites pensent que ces titres appartiennent respectivement à 'Alî et au Mahdî. En cette question délicate, la distinction entre l' « universel sceau de la sainteté » et « le sceau particulier ou muḥammadien de la sainteté » doit être spécialement gardée en mémoire. En tout cas, il s'agit d'un point litigieux entre Ibn 'Arabî et même ses disciples shi'ites les plus ardents tels que Sayyid Ḥaydar Âmulî.

Puis, il prend un manteau et il le place de manière telle qu'il les couvre complètement (1).

Le manteau et sa transmission symbolisent la transmission de la *walâyat* universelle du prophète à la forme de la *walâyat* partielle *(walâyat-i fâṭimîyah)* à Fâṭimah et par celle-ci aux Imams.

Il y a une référence directe au symbolisme ésotérique du manteau dans une tradition shi'ite bien connue, qu'en raison de son importance et de sa beauté, nous citons complètement :

« On a rapporté du Prophète — la paix soit sur lui et sur sa famille — ce dit : « Quand je fus ravi au ciel en l'ascen-« sion nocturne et que j'entrai au paradis, je vis au milieu « de celui-ci un palais fait de rubis rouge. Gabriel m'en ouvrit « la porte et j'y vis une demeure faite de perles blanches. J'entrai « dans la demeure et vis en son centre un coffre fait de lumière « et fermé par une serrure faite de lumière. Je dis : « Ô Gabriel ! « Qu'est ce coffre et qu'y a-t-il en lui ? » Gabriel dit : « Ô, Ami de « Dieu *(ḥabîballâh)* ! En elle est le secret de Dieu *(sirrallâh)*, « que Dieu ne révèle à personne, sauf à celui qu'Il aime. » Je dis : « Ouvre-m'en le couvercle ? » Il dit : « Je suis un esclave qui « suit le commandement divin. Prie ton Seigneur jusqu'à ce « qu'Il accorde la permission de l'ouvrir. » J'implorai donc la « permission de Dieu. Une voix vint du Trône divin disant : « Ô Gabriel ! Ouvre-la ! » Il l'ouvrit. Je vis en elle la pau-« vreté spirituelle *(faqr)* et le manteau *(muraqqa'ah)*. Je dis : « Qu'est-ce que ce *faqr* et ce *muraqqa'ah* ? » La voix du ciel « dit : « Ô Muḥammad, ce sont deux choses que j'ai choisies « pour toi et ton peuple *(ummah)* depuis le moment où Je vous « ai créés tous deux. Ces deux choses, Je ne les donne à personne « sauf à ceux que J'aime. Et Je n'ai rien créé de plus précieux « qu'elles. » Alors le saint Prophète dit : « Dieu — que son « Nom soit exalté — a choisi le *faqr* et le *muraqqa'ah* pour moi, « et tous deux sont pour lui les choses les plus précieuses. » Le « Prophète tourna son attention vers Dieu et quand il revint « de son ascension nocturne *(mi'râj)*, il fit revêtir à 'Alî le « manteau avec la permission de Dieu et sur son commandement. « 'Alî le revêtit et il y cousit des pièces jusqu'à ce qu'il dise : « J'ai cousu tant de pièces sur ce manteau que je suis embar-« rassé devant celui qui coud. » 'Alî le fit revêtir à son fils « Ḥasan après lui, puis ce fut Ḥusayn et ensuite les descendants

(1) Ce *ḥadîth* apparaît sous des formes très différentes dans les sources shî'ites comme le *Ghâyat al-marâm*, Téhéran, 1272, pp. 287 sq.

« de Ḥusayn l'un après l'autre jusqu'au Mahdî. Le manteau « reste avec celui-ci maintenant » (1). »

Ibn Abî Jumhûr, aussi bien que les commentateurs shi'ites plus tardifs de ce *ḥadîth*, ajoute que le manteau revêtu et transmis par les soufis n'est pas le même manteau que celui dont il est question dans le *ḥadîth*. Ce que, plutôt, les soufis cherchent à faire, c'est d'arriver à imiter les circonstances de la vêture du manteau telle que le Prophète la fit et, par cet acte, de devenir conscients des mystères divins *(asrâr)* que symbolise le manteau, dans la mesure de leur capacité.

Toute la question de la *wilâyah* et du manteau qui la symbolise met en évidence l'élément commun le plus important entre le soufisme et le shi'isme, qui est la présence d'une forme ésotérique et cachée de connaissance et d'instruction. L'usage de la méthode du *ta'wîl*, ou herméneutique spirituelle, pour comprendre le saint Qur'ân aussi bien que le « texte cosmique », et la croyance en des degrés de signification à l'intérieur de la révélation, qui sont communs au soufisme et au shi'isme, résultent de la présence de cette forme ésotérique de connaissance. La présence de la *wilâyah*, ou *walâyat*, est le garant, dans le shi'isme comme dans le soufisme, d'un caractère gnostique et ésotérique dont le *ta'wîl* et le mode caractéristique d'instruction présent en tous deux sont les expressions naturelles.

Etroitement associé à la *walâyat* est le concept de l'Imam dans le shi'isme, car l'Imam est celui qui possède le pouvoir et la fonction de la *walâyat*. Le rôle de l'Imam est central pour le shi'isme, et nous ne pouvons nous occuper ici de toutes ses ramifications (2). Mais, du point de vue spirituel, il est important de mettre en valeur sa fonction de guide spirituel, une fonction qui ressemble beaucoup à celle du maître soufi. Le shi'ite cherche à rencontrer son Imam, qui n'est autre que son guide spirituel intérieur, si bien que certains soufis shi'ites parlent de l'Imam de l'existence de chaque personne *(imâm wujûdika)*. Si on laisse de côté les fonctions shari'ites et aussi les fonctions cosmiques

d... ne le faire ?

(1) Ibn Abî Jumhûr, *Kitâb al-mujlî*, Téhéran, 1329, p. 379. Ce *ḥadîth* a été mentionné avec de légères variations par nombre de gnostiques shî'ites et de soufis ; voir par exemple Muḥammad 'Alî Sabziwârî, *Tuḥfat al-'abbâsîyah*, Shiraz, 1326, pp. 93-94. Bien d'autres auteurs shî'ites tels que Ibn Abî'l-Ḥadîd, Maytham al-Baḥrânî et Sayyid Ḥaydar Âmulî se sont référés à ce *ḥadîth*. Voir al-Shîbî, *al-Ṣilah bayn al-taṣawwuf wa'l-tashayyu'*, vol. II, p. 117.

(2) Sur le rôle de l'Imam dans la spiritualité shî'ite, voir les nombreux travaux de H. Corbin dans *Eranos-Jahrbuch*, spécialement « L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite », et « Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite », *Eranos-Jahrbuch*, vol. XX, XXI, 1960-1961.

de l'Imam, sa fonction initiatique et son rôle de guide spirituel sont semblables à ceux des maîtres soufis.

De fait, tout comme dans le soufisme où chaque maître est en contact avec le pôle *(quṭb)* de son époque, dans le shiʿisme toutes les fonctions spirituelles à chaque époque sont intérieurement reliées à l'Imam. L'idée de l'Imam comme pôle de l'univers et celle de *quṭb* en soufisme sont presque identiques, comme c'est affirmé si clairement par Sayyid Ḥaydar Âmulî quand il dit : « Le *quṭb* et l'Imam sont deux expressions ayant la même signification et se référant à la même personne » (1). La doctrine de l'homme universel *(al-insân al-kâmil)* (2), exposée par Ibn ʿArabî, est très semblable à la doctrine shiʿite du *quṭb* et de l'Imam, comme l'est la doctrine du *mahdî* développée par les maîtres soufis postérieurs. Toutes ces doctrines se réfèrent essentiellement à la même réalité ésotérique, à la *ḥaqîqat al-muḥammadîyah*, telle qu'elle se présente à la fois en shiʿisme et en soufisme. Et en ce cas, en tant qu'il s'agisse de la formulation de cette doctrine, il a pu y avoir des influences shiʿites directes sur les formulations soufies postérieures (3).

Une autre doctrine, qui est commune aux shiʿites et aux soufis, bien que sous certaines formes différentes, est la « lumière muḥammadienne » *(al-nûr al-muḥammadî)* et la chaîne initiatique *(silsilah)*. Le shiʿisme croit qu'il y a une « lumière primordiale » passée d'un prophète à l'autre et, après le Prophète de l'Islam, aux Imams. Cette lumière préserve les prophètes et les Imams du péché, en les rendant impeccables *(maʿṣûm)*, et leur accorde la connaissance des mystères divins. Pour acquérir cette connaissance, l'homme doit être relié à cette lumière à travers l'Imam qui, suivant le Prophète, agit comme l'intermédiaire de l'homme à l'égard de Dieu dans la quête de la connaissance divine. De la même manière, dans le soufisme, pour obtenir l'accès aux méthodes qui, seules, rendent possible la réalisation spirituelle, l'homme doit être relié à une chaîne initiatique, ou *silsilah*, qui remonte au Prophète et par laquelle une *barakah*

(1) Extrait du *Jâmiʿ al-asrâr* cité par Kâmil Muṣṭafâ al-Shîbî, *al-Fikr al-shîʿî wa'l nazaʿât al-ṣûfîyah*, Baghdad, 1966, p. 123. Aussi Ḥaydar Âmolî, *La philosophie shiʿite*, éd. H. Corbin et O. Yahya (Bibl. Iranienne, vol. 16). Téhéran-Paris, 1969, index *s.v. qoṭb*.

(2) En ce qui concerne la doctrine soufie de l'homme universel, voir la traduction de *al-Insân al-kâmil* de al-Jîlî par T. Burckhardt, *De l'homme universel*, Lyon, 1953 ; également R. Guénon, *Le symbolisme de la croix*, Paris, 1931.

(3) Al-Shîbî, dans son *al-Ṣilah...*, vol. II, pp. 52-53, écrit qu'Ibn ʿArabî s'est servi des sources shîʿites en formulant sa doctrine de la *ḥaqîqat al-muḥammadîyah*, de la *waḥdat al-wujûd* et du Mahdî.

coule de la source de la révélation jusqu'à l'être de l'initié. La chaîne s'appuie donc sur la continuité d'une présence spirituelle qui ressemble fort à la « lumière muḥammadienne » du shi'isme. De fait, les soufis plus tardifs parlent eux-mêmes de la « lumière muḥammadienne ». Dans la période primitive, spécialement dans les enseignements de l'Imam Ja'far al-Ṣâdiq, la doctrine shi'ite de la « lumière muḥammadienne » et la doctrine soufie de la chaîne spirituelle se rejoignent et, comme dans les autres cas, ont leur source dans les mêmes enseignements ésotériques de l'Islam (1).

Nous voulons finalement, dans cette comparaison entre doctrine shi'ite et doctrine soufie, mentionner les stations spirituelles et gnostiques *(maqâmât-i 'irfânî)*. Si nous nous tournons vers une étude de la vie du Prophète et des Imams comme on la trouve par exemple dans la compilation de Majlisî dans le *Biḥâr al-anwâr*, nous découvrons que ces récits sont fondés, plus que tout autre chose, sur les états intérieurs spirituels des personnages considérés. Le but de la vie religieuse dans le shi'isme est, en réalité, d'arriver à imiter la vie du Prophète et des Imams et d'atteindre leur état. Bien que pour la majorité des shi'ites, ceci reste seulement comme une possibilité latente, l'élite *(khawâṣṣ)* y a toujours été pleinement attentive. Les stations spirituelles du Prophète et des Imams, conduisant à l'union avec Dieu, peuvent être considérées comme le but final vers lequel tend la piété shi'ite et sur lequel est fondée toute la structure spirituelle du shi'isme.

Dans le soufisme aussi, le but qui est d'atteindre Dieu ne peut être réalisé qu'en passant par les états *(aḥwâl)* et stations *(maqâmât)* qui occupent une place si éminente dans les traités classiques du soufisme. La vie soufie aussi est une vie axée sur l'accomplissement de ces états, bien que le soufi ne recherche pas ces états en eux-mêmes, mais cherche Dieu en sa sublime Essence. Il est vrai qu'en soufisme chacun est attentif aux états et aux stations, tandis qu'en shi'isme l'élite seule y est éveillée, mais ceci est assez naturel dans la mesure où le soufisme est lui-même le chemin de l'élite spirituelle, tandis que le shi'isme concerne une communauté entière, possédant sa propre dimension exotérique et ayant sa propre élite aussi bien que ses croyants ordinaires *('awâmm)*. Mais dans la signification spéciale donnée

(1) Sur l'enseignement de l'Imam Ja'far sur ce sujet, comme il appartient à la fois au shi'isme et au soufisme, voir TAYLOR, *Ja'far al-Ṣâdiq, spiritual Forebear of the Sufis*, pp. 101-102.

aux stations spirituelles dans les récits shi'ites de la vie du Prophète et des Imams, il y a une similitude frappante avec ce qu'on trouve en soufisme. Ici encore tous deux se réfèrent à la même réalité, l'ésotérisme islamique, à l'aspect pratique et « réalisé » auquel se rapportent les stations spirituelles.

*
* *

Ayant considéré ces quelques exemples de parenté existant en principe entre le shi'isme et le soufisme, nous devons discuter maintenant brièvement de la façon dont la parenté entre eux s'est elle-même manifestée dans l'histoire de l'Islam (1). Au cours de la vie des Imams, du premier jusqu'au huitième, le contact entre le shi'isme et le soufisme a été très intime. Les écrits des Imams contiennent un trésor de gnose islamique. Le *Nahj al-balâghah* de 'Alî (2), l'une des œuvres les plus négligées dans les études modernes des islamisants, le beau *Ṣaḥîfah sajjâdîyah* du quatrième Imam, Zayn al-'âbidîn, appelé le « Psautier de la famille du Prophète » (3), et le *Uṣûl al-kâfî* de

(1) Il s'agit là d'une question très complexe que, par nécessité, nous ne pouvons traiter que d'une façon très sommaire. On trouvera un examen assez étendu de cette question dans les deux ouvrages d'AL-SHÎBÎ, *al-Ṣilâh bayn al-taṣawwuf wa'l-tashayyu'* et *al-Fikr al-shî'î wa'l-naza'ât al-ṣûfîyah,* mais même ces deux ouvrages savants concernent surtout les pays centraux de l'Islam, laissant hors de discussion le Maghreb, nombre de pays d'Asie centrale, et spécialement l'Inde où la relation entre shi'isme et soufisme a produit des résultats qu'on ne trouve pas ailleurs, résultats qui devraient être étudiés de près.

(2) Sous prétexte que le *Nahj al-balâghah* n'est pas écrit par 'Alî mais vient de la plume de son compilateur, Sayyid Sharîf Raḍî, nombre d'orientalistes occidentaux l'ont simplement écarté comme inauthentique. Tout d'abord, beaucoup des dits compilés dans le *Nahj al-balâghah* existent dans des textes antérieurs à Raḍî, ensuite leur style est totalement différent de beaucoup de livres qui ont survécu de la plume de Raḍî et finalement leur qualité intrinsèque est une garantie suffisante de leur inspiration céleste. Aujourd'hui, il y a trop d'ouvrages de caractère purement spirituel qui sont mis de côté en leur attachant simplement le mot « pseudo », ou bien en doutant de leur autorité sans tenir aucun compte de la valeur intrinsèque de leur contenu.

Il y a quelques années, à une session à laquelle assistaient le célèbre théologien et gnostique shi'ite 'Allâmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabâṭabâ'î et le Pr Henry Corbin ; le Pr Corbin demanda à l'autorité shi'ite si le *Nahj al-balâghah* était l'œuvre de 'Alî, le premier Imam. 'Allâmah Ṭabâṭabâ'î répondit : « Celui qui a écrit le *Nahj al-balâghah est* pour nous l'Imam, même s'il vécut il y a un siècle. »

De toute manière, il est curieux que par des arguments historiques tout à fait inadéquats, ne réfutant absolument pas son authenticité, le *Nahj al-balâghah,* un livre qui, en shi'isme, est le plus vénéré après le Qur'ân et les dits prophétiques et qui a appris à tant de célèbres écrivains arabes tels que Kurd 'Alî et Ṭaha Ḥusayn comment écrire une belle langue arabe, ait été négligé à ce point.

(3) *Zabûr-i âl-i Muḥammad.*

Kulaynî, contenant les traditions des Imams, contiennent un exposé complet de la gnose islamique et ont servi en fait de base aux commentaires gnostiques et soufis postérieurs, bien que leur vocabulaire technique ne soit pas le même en toute manière que celui des œuvres des premiers soufis, comme l'a montré Massignon (1), les doctrines et les exposés spirituels qui y sont contenus sont essentiellement les mêmes que ceux que nous trouvons dans les traités classiques du soufisme.

Durant cette période où vécurent les Imams, il y eut un contact étroit entre les Imams et certains des plus grands parmi les premiers soufis : Ḥasan al-Baṣrî et Uways al-Qaranî furent disciples de 'Alî, Ibrâhîm al-Adham, Bishr al-Ḥâfî et Bâyazîd al-Basṭâmî firent partie du cercle de l'Imam Ja'far al-Ṣâdiq, et Ma'rûf al-Karkhî était un compagnon intime de l'Imam Riḍâ. D'ailleurs, les plus anciens soufis, avant d'être appelés de ce nom, furent connus comme ascètes *(zuhhâd)* et nombre d'entre eux furent associés aux Imams et suivirent leur exemple dans la vie d'ascèse. A Kufa, des hommes comme Kumayl, Maytham al-Tammâr, Rashîd al-Ḥajarî, qui tous furent parmi les premiers soufis et ascètes, appartiennent à l'entourage des Imams. Avant eux, les « compagnons de la banquette » *(aṣḥâb al-ṣuffah)* comme Salmân, Abû Dharr et 'Ammâr al-Yâsir, furent aussi à la fois parmi les pôles du soufisme primitif et les premiers membres de la communauté shî'ite (2).

C'est seulement après le huitième Imam, 'Alî al-Riḍâ, que les Imams shî'ites ne s'associèrent plus eux-mêmes ouvertement avec les soufis. Ce n'est pas qu'ils parlèrent contre le soufisme, comme certains critiques shî'ites exotériques l'ont prétendu. A cause, plutôt, de conditions spéciales qui prévalurent à cette époque, ils gardèrent le silence en ces matières. L'Imam Riḍâ apparaît ainsi comme le dernier chaînon explicite et manifeste entre le soufisme et les Imams shî'ites. En fait, jusqu'à ce jour, il est considéré comme l' « Imam de l'initiation » et de nombreux Iraniens à la recherche d'un maître spirituel et d'une initiation au soufisme vont sur sa tombe à Mashhad implorer son aide pour trouver un maître. Pour cette raison aussi, son rôle dans les ordres shî'ites soufis fut important jusqu'à ce jour.

(1) Voir spécialement son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1934, et *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929.

(2) La parenté entre les Imams et les premières générations de *zuhhâd*, connus plus tard sous le nom de soufis, est discutée par 'ALLÂMAH ṬABÂṬABÂ'Î dans *Shî'ite Islam*, traduit et édité par S. Ḥ. NAṢR, 2e partie, 3e section (sous presse).

Après les Imams, shi'isme et soufisme se distinguèrent l'un de l'autre et, jusqu'à un certain point, se séparèrent. Durant cette période, en contraste avec celle où vécurent les Imams, le shi'isme commença à jouer un rôle politique plus actif, tandis que la plupart des soufis, du moins au IIIe/IXe siècle et au IVe/Xe siècle, évitèrent de participer à la vie politique et à tout ce qui possède un aspect mondain. Néanmoins, certains soufis comme al-Ḥallâj furent définitivement shi'ites ou de tendance shi'ite, et il y eut certaines relations entre le soufisme et le shi'isme, particulièrement l'isma'ilisme, comme on le voit dans les claires références au soufisme contenues dans les *Epîtres des Frères* de la Pureté, lesquelles si elles ne furent pas dès l'origine définitivement isma'iliennes, du moins provinrent certainement d'un fond shi'ite et furent plus tard étroitement associées à l'isma'ilisme (1). Le shi'isme duodécimain, lui aussi, montre certains liens avec le soufisme. Ibn Bâbûyah, le célèbre théologien shi'ite, décrit le cercle *(ḥalqah)* soufi où est accomplie l'invocation *(dhikr)* et Sayyid Sharîf Murtaḍâ appelle les soufis « véritables shi'ites » (2). Les associations et les divers ordres de chevalerie *(futuwwât)*, eux aussi, manifestent un lien entre shi'isme et soufisme, parce que d'une part ils grandirent dans un climat shi'ite avec une particulière dévotion à 'Alî, et d'autre part nombre d'entre eux se lièrent aux ordres soufis et en devinrent l'extension sous la forme « d'initiation artisanale ».

Après l'invasion mongole, shi'isme et soufisme formèrent une nouvelle fois d'étroites associations de bien des manières. Certains isma'iliens, dont le pouvoir avait été détruit par les Mongols, cheminèrent secrètement et apparurent plus tard à l'intérieur des ordres soufis ou comme de nouvelles branches des ordres déjà existants. Dans le shi'isme duodécimain également, à partir du VIIe/XIIIe siècle et jusqu'au Xe/XVIIe siècle, le soufisme se mit à croître à l'intérieur des cercles shi'ites officiels. Ce fut durant cette période que, pour la première fois, certains '*ulamâ'* et juristes shi'ites reçurent des titres comme *ṣûfî*, '*ârif* ou *muta'allih*, et certains d'entre eux consacrèrent de nombreuses pages de leurs écrits aux doctrines soufies. Kamâl al-Dîn Maytham al-Baḥrânî, au VIIe/XIIIe siècle, écrivit un commentaire du *Nahj al-balâghah* qui révèle sa pensée gnostique et mystique. Presque à la même époque, Raḍî al-Dîn 'Alî ibn

(1) Voir S. Ḥ. Naṣr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (U.S.A.), 1964, chap. Ier.
(2) Voir al-Shîbî, *al-Fikr al-shî'î...*, pp. 73 sq.

al-Tâ'ûs, un membre de la famille bien connu des savants shi'ites et lui-même *'âlim* shi'ite éminent, écrivit des prières marquées de traits soufis. 'Allâmah al-Ḥillî, l'élève de Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî et un homme qui joua un grand rôle dans la diffusion du shi'isme en Iran, écrivit de nombreuses œuvres de caractère gnostique. Peu après al-Ḥillî, l'un des théologiens shi'ites les plus importants de cette période, Sayyid Ḥaydar Âmulî, fut aussi un soufi et un disciple de l'école d'Ibn 'Arabî. Son *Jâmi'al-asrâr* est un sommet du shi'isme gnostique où, peut-être plus qu'en aucune autre œuvre, la parenté métaphysique entre shi'isme et soufisme se trouve traitée (1). C'est Âmulî qui pensa que tout vrai shi'ite est un soufi et que tout vrai soufi est un shi'ite.

La tendance au rapprochement entre le soufisme et les cercles officiels d'étude shî'ite doit être vue au IXe/XVe siècle dans des figures telles que Ḥâfiẓ Rajab al-Bursî, auteur de l'ouvrage gnostique *Mashâriq al-anwâr*, Ibn Abî Jumhûr, dont le *Kitâb al-mujlî* est également une pierre d'angle de cette nouvelle structure de la littérature shi'ite gnostique, et Kamâl al-Dîn Ḥusayn ibn 'Alî, dont le titre était al-Wâ'iẓ al-Kâshifî, et qui, bien que sounnite, était un soufi naqshbandî et l'auteur d'œuvres sur la piété shi'ite qui devinrent très populaires, spécialement le *Rauḍat al-shuhadâ'* qui a donné son nom à la pratique typiquement shi'ite de la *rauḍah*. Toutes ces figures contribuèrent largement à préparer l'arrière-plan intellectuel de la renaissance safavide, fondée à la fois sur le shi'isme et sur le soufisme.

D'un spécial intérêt est, à cette même époque, la diffusion des écrits d'Ibn 'Arabî en Iran, spécialement dans les cercles shi'ites (2). Il est bien connu qu'Ibn 'Arabî était, pour ce qui concerne son *madhhab*, un sounnite de l'école de Ẓâhirî. Mais l'on sait aussi qu'il écrivit un traité sur les douze Imams shi'ites, qui a toujours été populaire parmi les shi'ites (3). Il existe une complémentarité interne et une attraction entre les écrits d'Ibn

(1) Cette œuvre monumentale a été éditée pour la première fois par H. Corbin et O. Yahya dans la série des publications du Dépt. d'Iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran déjà citée.

En ce qui concerne Âmulî, voir CORBIN, « Sayyid Ḥaydar Âmolî (VIIIe/XIVe siècle), théologien shî'ite du soufisme », *Mélanges Henri-Massé*, Téhéran, 1963, pp. 72-101.

(2) Voir S. Ḥ. NAṢR, « Seventh Century Sufism and the School of Ibn 'Arabî », *Journal of the Regional Cultural Institute* (Téhéran), 1967, vol. I, n. 1, pp. 43-50.

(3) Cet ouvrage appelé les *Manâqib* a été également commenté en persan. Voir MÛSÂ KHALKHÂLÎ, *Sharḥ manâqib Muḥyî al-Dîn Ibn 'Arabî*, Téhéran, 1322.

ʿArabî et le shiʿisme, qui rendit immédiate et complète l'intégration de ses enseignements dans les cercles de la gnose shiʿite. Des soufis shiʿites, tels que Saʿd al-Dîn al-Ḥamûyah, ʿAbd al-Razzâq al-Kâshânî, Ibn Turkah, Sayyid Ḥaydar Âmulî, Ibn Abî Jumhûr et bien d'autres gnostiques shiʿites de cette période, sont complètement imprégnés des enseignements d'Ibn ʿArabî sans parler des philosophes et théosophes shiʿites, dont on voit la pensée culminer dans l'école de Mullâ Ṣadrâ.

Du VII^e^/XIII^e^ siècle au X^e^/XVII^e^ siècle, il y eut également des mouvements religieux et soufis liés à la fois au soufisme et au shiʿisme. Les sectes extrémistes *ḥurûfî* et *shaʿshaʿah* sont directement issues d'un fond à la fois shiʿite et soufi (1). Plus importants à la longue que ces mouvements furent les ordres soufis qui se répandirent en Iran à cette époque et aidèrent à préparer le terrain pour le mouvement shiʿite des safavides. Deux de ces ordres sont d'une particulière importance dans cette question de relation entre shiʿisme et soufisme : l'ordre niʿmatullâhî et l'ordre nûrbakhshî. Shâh Niʿmatullâh était originaire d'Alep et, quoique descendant du Prophète, était probablement sounnite de par son *madhhab* (2). Mais l'ordre, étroitement apparenté à l'ordre shâdhilî en sa *silsilah* avant Shâh Niʿmatullâh, devint un ordre soufi spécifiquement shiʿite et resta jusqu'à aujourd'hui l'ordre soufi le plus répandu dans le monde shiʿite. L'étude des doctrines et des méthodes de cet ordre, qui possède une régularité de chaîne ou *silsilah* et une méthode très semblable à celle des ordres soufis dans le monde sounnite, est fort révélatrice comme exemple d'un ordre encore vivant du soufisme qui soit complètement shiʿite et fonctionne dans un climat shiʿite.

L'ordre nûrbakhshî, fondé par Muḥammad ibn ʿAbdallâh, appelé Nûrbakhsh, un Iranien du Quhistan, est particulièrement intéressant pour ce fait que le fondateur chercha à créer une sorte de pont entre sounnisme et shiʿisme en sa propre personne et donne une teinte mahdiste à son mouvement (3). La diffusion de son ordre et la puissance de sa propre personnalité contribuèrent beaucoup à attirer nombre de gens à garder une particulière vénération pour ʿAlî et les ʿalides. Il déclara lui-

(1) Voir AL-SHÎBÎ, *al Fikr al-shîʿî...*, pp. 179-244, 302-327.

(2) Sur sa vie et ses œuvres, voir J. AUBIN, *Matériaux pour la biographie de Shâh Niʿmatullâh Walî Kermânî*, Téhéran-Paris, 1956, et plusieurs études consacrées à lui par J. Nourbakhsh, l'actuel *quṭb* de l'ordre, publiées par la *Khâniqâh* niʿmatullâhî à Téhéran durant la dernière décennie.

(3) En ce qui concerne Shaykh Nûrbakhsh et les *kubrawîyah* et leur importance à l'égard du passage de l'Iran au shiʿisme, voir les articles de M. MOLÉ dans *La Revue des Études Islamiques*, de 1959 à 1963.

même ouvertement que son mouvement combinait soufisme et shi'isme (1). Et la diffusion de ses idées fut l'un des facteurs qui contribuèrent à la combinaison des mouvements shi'ite et soufi qui aboutit à la domination safavide en Iran (2).

Dans l'Empire ottoman également, nous trouvons soufisme et shi'isme étroitement liés dans l'ordre bektâshî fondé par un Khorassanien, Ḥâjj Baktâsh, qui, après avoir fui les Tartares, obtint d'innombrables adhésions parmi les Iraniens et les Turcs anatoliens et fonda l'ordre qui exerça tant d'influence durant la période ottomane (3). Bien qu'avec l'établissement des safavides shi'ites, les shi'ites furent durement persécutés dans l'Empire ottoman, l'ordre bektâshî continua à manifester de fortes tendances shi'ites et posséda une atmosphère spirituelle très semblable à celle qu'on trouve dans certains ordres soufis shi'ites.

La montée des safavides à partir du noyau d'un ordre soufi, celui de Shaykh Ṣafî al-Dîn Ardibîlî, est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'en reparler ici (4). Il suffit de dire que ce mouvement politique, qui fonda le nouvel Etat iranien, était d'origine soufie et de croyance shi'ite. Le résultat fut qu'il fit du shi'isme la religion officielle de l'Iran, tandis qu'il favorisait de toute manière la croissance et la propagation des idées soufies. Il n'est donc pas surprenant de voir, durant cette période, une renaissance de l'étude shi'ite où la gnose shi'ite joue un rôle si important. Les noms de Mîr Dâmâd, Ṣadr al-Dîn Shîrâzî, Mullâ Muḥsin Fayḍ, 'Abd al-Razzâq Lâhîjî, Qâḍî Sa'îd Qummî, et de tant d'autres gnostiques de cette période, appartiennent plus peut-être au chapitre des théosophes et philosophes safavides qu'au soufisme (5). Mais, puisque tous ces hommes furent

(1) Le texte de sa déclaration est rapporté par AL-SHÎBÎ, *al-Fikr al-shî'î...*, p. 335.

(2) En ce qui concerne les différents ordres soufis dans le climat shi'ite de l'Iran, voir M. MOLÉ, *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965, chap. IV.

(3) Sur les Baktâshîs et leurs affinités shi'ites, voir J. BIRGE, *The Bektâshî Order of Dervishes*, London, 1937, chap. VI.

(4) Fondés sur les sources historiques originales telles que *'Âlam ârây-i 'abbâsî* et *Rawḍat al-ṣafâ'*, de nombreux travaux d'histoire ont été consacrés à l'étude de l'origine des Safavides par des savants tels que Minorsky, Togan, Hinz, Aubin, Savory et d'autres. Voir par exemple Z. V. TOGAN, « Sur l'origine des Safavides », *Mélanges Louis-Massignon*, Paris, 1957, vol. 3, pp. 345-357. L'ouvrage de W. HINZ, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin, 1936, est d'une particulière valeur pour son analyse historique.

(5) Sur ces figures, voir S. Ḥ. NAṢR, « The School of Ispahan » et « Ṣadr al-Dîn Shîrâzî », dans M. M. Sharif (édit.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966 ; et H. CORBIN, « Confessions extatiques de Mîr Dâmâd », *Mélanges Louis-Massignon*, pp. 331-378.

shi'ites et en même temps complètement imprégnés des idées soufies et gnostiques, ils représentent encore un autre aspect du lien existant entre shi'isme et soufisme. Il y eut aussi d'éminents *'ulamâ'* shi'ites de cette période, comme Bahâ' al-Dîn 'Âmilî et Muḥammad Taqî Majlisî, qui furent des soufis pratiquants tout comme les maîtres des ordres réguliers soufis tels que les dhahabîs, les ni'matullahîs et les ṣafavîs (1).

Mais, assez étrangement, durant le règne de cette même dynastie d'origine soufie, une sévère réaction se fit contre les ordres soufis, en partie à cause d'éléments étrangers qui s'étaient adjoints au soufisme pour des motifs mondains et aussi parce que certains ordres s'étaient relâchés dans leur pratique de la *Sharî'ah*. Certains savants religieux écrivirent des traités contre les soufis, tel que *al-Fawâ'id al-dînîyah fi'l-radd 'ala'l-ḥukamâ' wa'l-ṣûfîyah* de Mollâ Muḥammad Ṭâhir Qummî. Même l'éminent théologien et savant Mullâ Muḥammad Bâqir Majlisî, qui n'était pas complètement opposé au soufisme, comme l'atteste son *Zâd al-ma'âd*, fut obligé en ces circonstances de renier le soufisme même de son père et de s'opposer ouvertement aux soufis. Dans un tel climat, le soufisme rencontra un grand nombre de difficultés au cours de la dernière partie de la période safavide, et en cette période même les théosophes *(ḥukamâ')* de l'école de Mollâ Ṣadrâ eurent à faire face à une sévère opposition de la part des *'ulamâ'*. Ce fut à la suite de cette situation que, dans les cercles religieux, le soufisme changea désormais son nom en *'irfân* et jusqu'à ce jour, on peut étudier ouvertement, enseigner et discuter, dans les cercles religieux, officiels shi'ites, l'*'irfân* mais jamais le *taṣawwuf*, trop souvent associé aux derviches relâchés, oublieux des injonctions de la *Sharî'ah*, et qu'on appelle ordinairement en persan *qalandar ma'âb*.

Durant l'invasion afghane et le rétablissement d'un gouvernement fort par Nâdir Shâh, il ne fut pas beaucoup question du soufisme dans les cercles shi'ites en Iran, tandis que le soufisme prospérait dans les milieux shi'ites en Inde. Et c'est du Deccan qu'au XII^e^/XVIII^e^ siècle Ma'ṣûm 'Alî Shâh et Shâh Ṭâhir du Deccan, de l'ordre ni'matullâhî, furent envoyés en Iran pour ranimer le soufisme. Bien que certains de leurs disciples comme Nûr 'Alî Shâh et Muẓaffar 'Alî Shâh furent martyrisés (1), le soufisme se remit à fleurir, spécialement sous le règne du roi qajar Fatḥ 'Alî Shâh, tandis que Muḥammad Shâh et son

(1) Voir Sayyid 'ABD AL-ḤUJJAT BALÂGHÎ, *Maqâlât al-ḥunafâ' fî maqâmât Shams al-'urafâ'*, Téhéran, 1369.

Premier Ministre Ḥâjj Mîrzâ Âqâsî furent eux-mêmes attirés vers le soufisme. Désormais les différents ordres soufis, en particulier les diverses branches de l'ordre ni'matullâhî ainsi que les ordres dhahabî et khâksâr, fleurirent dans l'Iran shi'ite et continuent jusqu'à ce jour. Durant la période qajar également, les doctrines gnostiques d'Ibn 'Arabî et de Ṣadr al-Dîn Shîrâzî reprirent vie avec des hommes comme Ḥâjjî Mullâ Hâdî Ṣabziwârî et Âqâ Muḥammad Riḍâ Qumshah'î (1). Ils ranimèrent une école qui, elle aussi, continue à prospérer aujourd'hui.

Dans l'Iran shi'ite actuel, on peut distinguer trois groupes de gnostiques et mystiques : ceux qui appartiennent aux ordres soufis réguliers, tels que l'ordre ni'matullâhî et l'ordre dhahabî, et ceux qui suivent une vie très semblable à celle des soufis dans le monde sounnite ; ceux qui ont eu également un maître spirituel définitif et ont reçu une initiation régulière, mais dont le maître et ses prédécesseurs ne constituent pas un ordre soufi organisé et « institutionnalisé » ayant sa *silsilah* ouvertement déclarée et un centre établi ou *khâniqah* ; et finalement ceux qui ont reçu définitivement une inspiration gnostique et mystique, qui ont d'authentiques visions *(mushâhadât)* et possèdent les états *(aḥwâl)* spirituels, mais pas de maître humain. Parmi ce dernier groupe, certains sont uwaysîs, d'autres appartiennent à la lignée de Khaḍir, ou Khiḍr en persan (2), et la plupart parviennent au contact spirituel avec l'Imam qui est aussi le guide spirituel intérieur. Le véritable débordement d'ésotérisme dans le shi'isme, même dans les aspects extérieurs de la religion, a rendu cette troisième possibilité plus commune qu'on ne peut le voir dans l'Islam sounnite. Certains des grands théosophes et gnostiques de fait, qui ont atteint définitivement l'état de vision spirituelle comme l'attestent leurs œuvres, appartiennent à cette dernière catégorie et peut-être aussi à la seconde, car en ce cas également il est difficile de discerner de l'extérieur la lignée spirituelle.

Aussi shi'isme et soufisme possèdent une parenté commune en ceci qu'ils sont tous deux liés à la dimension ésotérique de la révélation islamique et qu'en leur primitive histoire ils furent

(1) Voir S. Ḥ. Naṣr, « Sabziwârî », dans *A History of Muslim Philosophy*, vol. II.

(2) Sur la signification spirituelle de Khiḍr, voir L. Massignon, « Elie et son rôle transhistorique, Khaḍiriya en Islam », *Etudes carmélitaines : Elie le prophète*, vol. II, Paris, 1956, pp. 269-290. Massignon a également consacré un certain nombre d'autres articles sur ce sujet, dont la plupart ont paru dans *La Revue des Etudes Islamiques*. Il y a aussi bien des références valables à l'initiation en soufisme par Khiḍr et les *afrâd* qui ont reçu une telle initiation dans les écrits de R. Guénon sur l'initiation.

inspirés par les mêmes sources. Dans les périodes postérieures, ils ont eu de nombreuses interactions réciproques et se sont influencés l'un l'autre, d'innombrables manières. Mais ces manifestations historiques n'ont été rien d'autre que les applications aux différents moments de temps d'une parenté essentielle et principielle qui appartient à l'éternelle et intégrale réalité de l'Islam lui-même et qui, sous la forme de la gnose, qui caractérise l'ésotérisme islamique, s'est manifestée dans les deux segments de la communauté islamique, le sunnisme et le shi'isme pareillement.

DISCUSSION

M. Fahd. — Quelle est la part exacte du šî'isme dans la naissance du ṣûfisme ? En d'autres termes, y aurait-il eu ṣûfisme s'il n'y avait pas eu šî'isme ?

M. Naṣr. — C'est la gnose islamique qui est à l'origine à la fois du šî'isme et du ṣûfisme. Tous deux s'apparentent à cette réalité, à cette même connaissance divine, quoique leurs interprétations diffèrent.

Miss Lambton. — Quelle est la source du Cheikh Aḥmad al-Aḥsâ' î ?

M. Naṣr. — Il était opposé à la fois aux philosophes et aux soufis de son temps. Mais sa doctrine tire son origine de sources des vie et viie siècles, qui s'appuient sur des textes gnostiques et ṣûfîs écrits dans un milieu šî'ite et aussi des traditions des Imams šî'ites.

XIV

LA POLITIQUE RELIGIEUSE DES SAFAVIDES

par Jean AUBIN

Comment le chiisme duodécimain est-il devenu la forme de religion de la majorité des Iraniens au cours de l'époque safavide ? Telle est la question à laquelle nous essaierons de répondre, non point en interrogeant les écrits des docteurs, mais en considérant le phénomène dans sa dimension sociologique, en cherchant à voir quelles furent les conditions historiques et psychologiques de la conversion de l'Iran au chiisme. Sans doute n'aurons-nous jamais de textes qui permettent de produire des résultats quantitatifs, chiffrés. Néanmoins, lorsque les sources littéraires et juridiques, qui sont nombreuses, auront été dépouillées et analysées méthodiquement, l'évolution religieuse, ses causes et ses modalités pourront être décrites beaucoup moins sommairement qu'il n'en sera parlé ici, où on ne prétend pas à autre chose qu'à marquer les grands axes d'une recherche qui, pratiquement, est encore toute à faire.

Les observations que je présenterai sont articulées sur l'antinomie existant entre le caractère particulier de la religiosité des nomades qizilbaš et la réceptivité des sociétés iraniennes auxquelles le chiisme de ces Turkmènes fut proposé, ou plutôt imposé. Il serait loisible d'éclairer la politique religieuse des Ṣafavides sous un autre angle. Au stade où en sont les études d'histoire safavide, c'est-à-dire au stade initial, celui-ci m'a paru le plus propre à mettre en lumière quelques évidences essentielles.

I

Par ses origines, par ses mœurs politiques, par l'ambiguïté de son assiette, la dynastie safavide est si étrangère à la tradition iranienne qu'elle n'a point laissé dans la conscience collective des Persans un souvenir conforme au rôle « national » que les

orientalistes du XIXe siècle, imbus des schémas européens, lui avaient décerné. On ne trouve plus guère que sous la plume d'auteurs non qualifiés le couplet de convention sur les Safavides réunifiant l'Iran après un millénaire de domination extérieure, renouant avec l'héritage sassanide, instaurant, ou restaurant, un Etat national. Les données historiques s'inscrivent en faux contre une apparition aussi prématurée, et tellement insolite, du nationalisme ; contre une équation abusive du sentiment national au sentiment religieux, et du sentiment religieux iranien au chiisme.

Tout en reconnaissant que la politique religieuse des Safavides a favorisé puissamment la prise de conscience d'un particularisme persan, on se garde aujourd'hui de faire naître le nationalisme iranien avec l'invasion des Qizilbaš en Iran. Car c'est bien dans le milieu turkmène d'Anatolie orientale, parmi ces nomades qui vont être connus sous le nom de « Têtes-Rouges » (*qizilbaš*) du fait de leur coiffure rituelle, que prennent corps le mouvement safavide, l'idéologie safavide. Populations très frustes, sans contact avec le milieu urbain, ni même véritablement avec le milieu rural, et qui gardent encore vivaces coutumes ancestrales et pratiques chamaniques. Dernière des grandes migrations tribales qui affectent l'aire iranienne depuis le XIe siècle, le déferlement des Qizilbaš sur l'Iran, dans les premières années du XVIe siècle, représente la troisième phase de ce choc en retour qui a fait refluer vers l'Est, durant le XVe siècle, les tribus turkmènes d'Anatolie. Les deux groupements turkmènes des Qara-qoyunlu et des Aq-qoyunlu, qui avaient occupé le vide créé par la désagrégation de l'Empire timouride, se décomposèrent tour à tour rapidement. Les Aq-qoyunlu furent balayés par les Qizilbaš, confédération nouvelle, dont l'unité fragile tenait à la fidélité commune à un guide spirituel, le jeune shaykh Ismā'īl, descendant des shaykhs d'Ardabīl.

La famille safavide est connue depuis l'époque mongole, l'ancêtre éponyme, Šayḫ Ṣafī al-Dīn Isḥaq Ardabīlī, étant mort en 1234. Les Safavides sont des propriétaires terriens, chez lesquels la fonction de guide spirituel, l'*iršād*, se transmet héréditairement. La descendance étant nombreuse, et la dévotion envers le fondateur enrichissant l'ordre, la dignité de *muršid*, et la gestion du patrimoine du sanctuaire d'Ardabīl, sont âprement disputées. Les dissensions familiales prennent un tour nouveau vers les années 1450, avec Šayḫ Ǧunayd. A l'origine, les Safavides ne sont pas de sang turkmène — ils appartiennent à la classe moyenne autochtone —, ils ne sont pas sayyids, et

ils ne sont pas chiites. Peut-être deviennent-ils sayyids un peu avant le milieu du xv^e siècle. C'est Šayḫ Ǧunayd, en tout cas, qui adhère au chiisme extrémiste, qu'il prêche dans les tribus turcophones d'Anatolie. Ces tribus vont porter au pouvoir, en 1501, son petit-fils Šāh Ismā'īl, un garçon de quatorze ans, de sang princier Aq-qoyunlu par les femmes. L'ordre safavide est alors de recrutement essentiellement turkmène, il n'a pas d'implantation étendue en Iran, et sous son avatar qizilbaš, il ne doit pas grand-chose au milieu sédentaire iranien. Grâce à la force militaire de ses Turkmènes fanatisés, Šāh Ismā'īl impose à l'Iran la forme qizilbaš du chiisme duodécimain.

Les atrocités commises par Šāh Ismā'īl et ses adeptes ne sont pas inférieures à celles qu'on impute aux Mongols. Les Qizilbaš vont même jusqu'à pratiquer l'anthropophagie rituelle. Les chroniques safavides mentionnent plusieurs exemples de consommation de la chair de l'ennemi. Le fait que ces usages cannibales ne soient point attestés parmi les Turkmènes d'Anatolie par des textes présafavides ne suffit pas à faire suspecter l'authenticité de tels détails, rapportés par les annalistes de la dynastie, d'autant qu'il n'en est plus mentionné de cas ultérieurement. A cette résurgence d'usages pré-islamiques (et les Turkmènes sont d'islamisation récente, ou à tout le moins très superficielle), on en rattachera une autre, non moins typique. En 1510, après sa victoire sur le souverain uzbek Šibānī Ḫān, Šāh Ismā'īl se fait faire une coupe de la calotte crânienne du vaincu. Boire dans le crâne de l'ennemi est une pratique connue dans des sociétés « primitives », et attestée en Asie centrale à haute époque.

Personnage dont le psychisme offre des traits fort inquiétants, Šāh Ismā'īl invente des supplices raffinés et spectaculaires. Tel captif est enduit de miel et livré aux guêpes, tel autre bouilli vivant dans un chaudron. Il fait élever des bûchers, où périssent de nombreuses victimes. C'est, là aussi, une pratique non attestée en Iran avant lui. Sur le message dont il se croit porteur, nous avons le témoignage de son divan, écrit en turc. L'idée qu'il se faisait de son essence et de sa mission paraît avoir été flottante, selon que ses vers expriment les délires enthousiastes de l'adolescent triomphant ou qu'y transparaissent les désillusions du monarque impuissant à faire passer ses rêves dans la réalité. Il se célèbre lui-même, dans certaines pièces, comme l'hypostase de 'Alī divinisé, et nous savons par des témoins oculaires qu'il était adoré de ses adeptes comme l'incarnation de Dieu. Il proclame qu'il va imposer à l'univers le chiisme duodécimain (c'est

une prétention qu'énonce pareillement sa correspondance avec le sultan mamlouk Qanṣūh al-Ġawrī). En tant que pratique religieuse, le chiisme qizilbaš se réduit à des éléments simples. D'une part, culte des imams, attente messianique du Mahdi, adoration du souverain ; d'autre part, vindicte à l'égard du sunnisme, malédiction publique des trois premiers califes, profanation de ce que les sunnites respectent : d'où le viol des sépultures de sunnites célèbres, l'utilisation sacrilège de mosquées sunnites, et l'érection de ces bûchers sur lesquels on immolera des sunnites obstinés, ou, plus d'une fois, ceux que des vengeances personnelles feront passer pour tels.

II

La communauté musulmane iranienne, si elle était préparée à accueillir le chiisme duodécimain, dont elle s'imprégnait peu à peu, ne l'était pas pour autant à subir le choc brutal et sanglant du messianisme turkmène, ni à adhérer aux prétentions du *muršid* safavide.

L'aventure safavide ne constitue pas une démonstration isolée du potentiel que dégage la conjonction d'une propagande religieuse radicale et de la fermentation d'une société tribale. Durant la période turco-mongole, dont la période safavide n'est qu'un prolongement, des mouvements de type messianique s'étaient manifestés dans les tribus. Mais la vigilance des autorités les avait étouffés dans l'œuf ou contenus efficacement. Les mouvements de caractère analogue, qui s'étaient produits parmi les populations sédentaires, avaient également tourné court. Plus qu'à la vigueur et à l'originalité de sa mystique, la subversion safavide dut son succès à l'état d'anarchie dans lequel elle trouva les territoires sur lesquels s'étendit sa conquête. Elle est issue de la décomposition du régime Aq-qoyunlu et de sa structure sociale, non d'un élan des populations qu'elle se soumet.

A la fin du xv^e^ siècle, une carte religieuse de l'Iran montrerait des taches de peuplement chiite au Quhistān, au Ḫurāsān (autour de Sabzavār), au Māzandarān, dans l'Iraq persan enfin. Dans toute la périphérie, Ḫurāsān oriental, Fārs, Kurdistān, Šīrvān et Ġīlān, des zones denses de confession sunnite. Partout ailleurs, des populations pareillement sunnites, mais d'une orthodoxie tempérée par le soufisme, dans laquelle l'appartenance dogmatique et juridique à la sunna s'accompagne de formes de piété intérieure de type chiite. Rappelons un seul exemple, celui de Faḍlullah Iṣfahānī, théologien sunnite, adversaire fougueux

des Safavides, et auteur d'un poème à la louange des imams ; lorsque les Uzbeks, à la cour desquels il se réfugie, envahissent le Ḫurāsān, il relate avec dévotion la visite de Šibani Ḫān au tombeau de l'imam Riḍā, à Mašhad.

Le milieu iranien était, religieusement, infiniment plus évolué, plus riche, plus authentiquement musulman que le milieu qizilbaš. On peut se demander jusqu'à quel point il faut créditer les Safavides d'avoir déterminé une évolution religieuse qui se poursuivait insensiblement, dans la profondeur des consciences, sur une aire plus vaste que l'Iran isolationniste et géographiquement diminué où prévalut le chiisme turkmène.

Le régime va souffrir, pendant les deux siècles de son existence, d'une tare congénitale. Le messianisme qui fondait l'action de Šāh Ismā'īl va se révéler intenable, puisque la parousie ne se produit pas. La dynastie va se ressentir de l'inadéquation entre ce qui la légitime — messianisme et base tribale — et les tâches qu'elle doit assumer en tant que gouvernement. Sur le plan politique, une solution de type « ottoman » sera recherchée par Šāh 'Abbās. Sur le plan religieux, il n'y aura pas de solution. En fait, du temps même de la dynastie, le chiisme duodécimain s'épurera des éléments aberrants du chiisme qizilbaš.

On a remarqué que, au fur et à mesure que les copies du divan de Šāh Ismā'īl sont moins anciennes, les vers où il se déclare précurseur du Mahdi, ou le Mahdi lui-même, sont supprimés. Des voyageurs européens racontent que Šāh Ṭahmāsb continue d'être vénéré comme Dieu par les Qizilbaš, malgré l'insatisfaction croissante de ses partisans. En 1554-1555, un groupe de soufis le proclame Mahdi ; comme cette hérésie se répand dangereusement, Šāh Ṭahmāsb doit l'écraser et mettre à mort les meneurs principaux. Sous son règne, d'autre part, l'action des théologiens chiites commence à régulariser le chiisme officiel. Au début, Šāh Ismā'īl avait dû confier la direction des affaires religieuses à des *'ulamā* dont la fidélité doctrinale est loin d'être toujours avérée. A la génération suivante, ce sont des théologiens arabes, venus du Ǧabal 'Āmil et du Baḥrayn, qui ont fondé l'armature intellectuelle du mouvement safavide. L'immigration de docteurs arabes continua jusqu'à la fin de la dynastie, cependant que les grands penseurs chiites iraniens brillent au XVIIe siècle.

L'attentisme de Šāh Ṭahmāsb, qui trouvait dans l'expectative du Mahdi une justification au laisser-aller de son tempérament naturellement indolent, a provoqué dans le milieu dirigeant la réaction sunnite de 1575-1576. Son successeur

Ismā'īl II décida d'abandonner le chiisme et de revenir au sunnisme. Il fut assisté dans cette entreprise par des membres de grandes familles liées depuis le début du xvi^e siècle à la politique religieuse de la dynastie, ainsi que par sa sœur, la princesse Parī-ḫān Ḫānum.

Šāh 'Abbās, auquel est due véritablement la stabilisation de la dynastie, chercha un mode de relation plus pragmatique entre le souverain et les sujets, celle de *pīr* à *murīd*. Il ne négligea rien pour fortifier ce lien religieux, à commencer par des actes de dévotion publics. Le plus frappant est le pèlerinage qu'il effectua, à pied, d'Ispahan à Mašhad, en vingt-huit jours, en 1601. Encore convient-il de rappeler qu'avant d'opter pour cette politique raisonnable, il semble avoir cherché, dans les premiers temps de son règne, une solution de rechange à l'essoufflement de l'idéal qizilbaš, en favorisant l'hérésie des Nuqṭavī, fortement implantés en Iran central, et qui pensaient, entre autres, qu'à « l'ère des Arabes » devait désormais succéder « l'ère des non-Arabes ».

Šāh 'Abbās s'efforça aussi de renforcer la cohésion religieuse autour de la dynastie en éliminant l'influence politique des Qizilbaš, des soufis et du parti des *muǧtahid*. Dans un diagnostic auquel on ne peut que se rallier, Mlle Lambton a observé comment le développement d'une classe religieuse mettait en évidence l'incapacité du théocrate safavide. Chardin nous rapporte que dans les années 1660-1670 on débattait ouvertement de la question de savoir qui devait tenir la place de l'Imam Caché, un *muǧtahid* ou un descendant des imams. C'était contester, publiquement, la légitimité de la monarchie safavide. Le divorce entre la dynastie et l'organisation de la communauté chiite se manifeste donc bien avant que l'invasion afghane de 1722 ne mette fin à l'autorité temporelle et nominale des souverains safavides. Les matériaux qu'on rassemblerait sur le conflit entre pouvoir politique et pouvoir religieux, entre *'urf* et *šarī'at*, entre soufis et *'ulamā*, montreraient les successeurs de Šāh Ismā'īl acculés, dès le milieu du xvii^e siècle, à des positions défensives de plus en plus étroites.

Il y a un parallélisme entre l'éviction de l'élément proprement safavide et la consolidation du chiisme duodécimain en Iran.

III

A supposer que l'arrivée des Safavides au pouvoir ne soit qu'un accident de l'évolution religieuse de l'Iran, il n'en est pas moins incontestable que le processus de chiitisation a été accé-

léré fortement par les mesures de coercition qu'ils ont édictées.

Toutes sortes de pressions furent employées pour obtenir l'adhésion au chiisme : pressions morales (ainsi, l'empereur moghol Humāyun, réfugié en Iran, se vit contraint à la conversion) ; pressions fiscales (les districts chiites, *maḥāll-i šī'a*, jouissaient d'un régime plus léger que les districts de peuplement sunnite) ; pressions sanglantes aussi. Quant aux résultats, on constate une adhésion large, et vraisemblablement rapide, des classes populaires, et une adhésion bien plus lente, plus réticente, des classes supérieures.

Sur les modalités de l'adhésion populaire, nous n'avons pas de données précises, le milieu n'ayant pas produit de témoins qui nous en livrent par écrit l'analyse. C'est un problème psycho-sociologique sur lequel, pour le moment, toute discussion est donc un peu gratuite. Notons seulement, à titre d'hypothèse de travail, que la fin du xv^e siècle et le début du xvi^e appartiennent à une phase de dépression économique et démographique très marquée. Le règne de Šāh 'Abbās représente un palier, au-delà duquel la récession reprend, pour aboutir à une situation vraiment catastrophique tout au long du xviii^e siècle, qui est de loin la période la plus noire de toute l'histoire de l'Iran islamique. C'est donc sur un arrière-fond de décadence et de misère que le chiisme s'implante en Iran. On ne saurait négliger sans examen l'aspect compensateur du messianisme, qui porte à équilibrer les tristesses du présent par les promesses du futur. Il y a d'autre part, dans le chiisme duodécimain, sous sa forme assimilable par les âmes simples, des éléments propices à l'entretien du dolorisme (persécution des imams, culte du malheur), qui ont certainement joué un rôle plus marqué que le sentiment diffus de se rattacher à l'ancienne Perse.

L'ordre safavide se heurta aux autres ordres de soufis qui briguaient tous, sous des formes diverses, une participation à la vie politique, et qui possédaient des clientèles étendues, notamment les crypto-ismaïliens de l'Iraq persan, les Nūrbaḫšī, les Ni'matullahī enfin, de beaucoup l'ordre le plus puissant. L'influence de ces groupes fut neutralisée, politiquement, soit par des alliances, soit par des persécutions, soit par recours à ces deux procédés. Šāh Ṭāhir Qazvīnī, dont les attaches ismaïliennes sont probables, jouit dans les années qui suivirent l'humiliante défaite de Čāldirān d'une audience grandissante en Iran central ; il n'échappa à l'arrestation qu'en s'enfuyant au Deccan, où il propagea le chiisme. Les Nuqṭavī, décimés sous Šāh 'Abbās, semblent avoir recruté leurs adeptes, en partie du moins, dans

le milieu crypto-ismaïlien. Plusieurs sont connus pour avoir trouvé refuge en Inde. Chez les Nūrbaḫšī, il y eut des ralliés et des opposants. L'ordre, en tout cas, se développa, et il était sans doute le plus répandu en Iran à la fin de l'époque safavide. Mais son histoire durant cette période nous reste encore tout entière obscure. Non moins complexe est le destin des Ni'matullahī. Le fondateur de la *ṭarīqa*, Šāh Ni'matullah Valī, est sunnite. Les deux branches de sa postérité, la deccanie, qui est sunnite originellement, et l'iranienne, détiennent l'une et l'autre un grand pouvoir politique, sans viser à l'exercer directement. La branche iranienne entretient des rapports étroits avec les dynasties turkmènes. Sous Šāh Ismā'īl Ier, de 1512 à 1514, le chef de l'ordre est en même temps *vakīl*, c'est-à-dire régent de fait de l'Etat safavide. Sous Šāh Ṭahmāsb, de multiples mariages lient les deux familles. Ce qui ne signifie pas que la position dogmatique des Ni'matullahī soit claire. Leur loyauté politique, elle, est nettement suspecte. Ils ont trempé dans l'opposition sourde qui s'étend sous le règne de Šāh Ṭahmāsb, et, ensuite, ils soutiennent ouvertement, contre le jeune Šāh 'Abbās, la sécession de Bektaš Ḫān, qui tendait à l'éviction de la dynastie. Son autorité une fois affermie, Šāh 'Abbās déclencha contre l'ordre des mesures répressives sur lesquelles nous sommes fort mal renseignés. Les Ni'matullahī avaient pratiquement disparu, en tant qu'ordre, à la fin de l'époque safavide (ils connaîtront une résurrection brillante à la fin du XVIIIe siècle).

Au sein même de la *ṭarīqa* safavide, des antagonismes existèrent entre la lignée régnante et celle des Šayḫāvand, héritiers du milieu ardabīlī originel, parmi lesquels on peut déceler des survivances de crypto-sunnisme.

Le problème sunnite est resté posé jusqu'à l'effondrement de la dynastie, bien que l'Iran ait dès lors été en majorité chiite. Le durcissement des brimades endurées par les non-chiites, sunnites, zoroastriens ou chrétiens, vers la fin de la période safavide, est souligné par des témoignages concordants. Ce n'est pas le moindre paradoxe des derniers moments de la dynastie que de constater qu'à l'instar de l'autorité religieuse, passée aux *muǧtahid* persécuteurs du soufisme, l'autorité politique tombe des mains débiles du descendant de Šāh Ismā'īl en celles d'un *i'timād al-daula* sunnite. Nādir-Šāh croira trouver une solution réaliste en décrétant la fusion du sunnisme et du chiisme. Mais l'union n'était plus possible. La masse avait glissé au chiisme, dont l'invasion afghane, par contrecoup, fortifiait l'enracinement. Le chiisme survécut sans heurt à la dynastie safavide, comme

lui survécut la politique d'hostilité au soufisme, suivie par les Zand.

Autant que l'unification religieuse, c'est l'unification politique qui a favorisé l'éclosion, dans les frontières tracées et défendues par les Safavides, de la nation iranienne. Le caractère d'unité chiite de l'Iran moderne apparaîtrait bien moindre si les régions marginales de peuplement sunnite dense lui étaient encore incorporées, si son territoire ne s'était pas sensiblement réduit par rapport à l'aire géographique que couvre l'Iran historique.

DISCUSSION

M. Naṣr. — J'aimerais savoir la raison pour laquelle les Qizilbaš, qui étaient des Turcs nomades šī'ites, ont choisi pour cheikh un sédentaire iranien d'origine sunnite.

M. Aubin. — C'est un point sur lequel nous sommes encore mal renseignés.

Mme Irène Melikoff. — L'époque de la propagande ṣafavide marque un tournant important dans l'histoire de la Turquie, car c'est à peu près dès ce moment que l'on voit se manifester une opposition ouverte au šī'isme. M. Cahen dit qu'il n'y avait pas de trace de šī'isme en Turquie à des périodes anciennes. Cela est vrai si l'on se borne à des sources historiques. Mais il existe dès le xiv^e^ siècle une littérature épico-religieuse très riche à tendance šī'ite marquée. L'un des sujets de prédilection est le récit du massacre de Kerbela destiné à être lu devant un auditoire de Turcomans. La propagande ṣafavide a beaucoup exploité la vénération qui existait chez les tribus turcomanes pour les martyrs de Kerbela. Les masses qui ont suivi Shâh Ismâ'īl avaient conscience de participer à une action ayant une portée religieuse.

M. Aubin. — Il existe une petite histoire de Shâh Ismâ'īl écrite au milieu du xvi^e^ siècle dans laquelle nous rencontrons des éléments de cet ordre. Ce texte mériterait d'être étudié.

M. Corbin. — Vous avez employé les termes d'hypostase et d'incarnation à propos des Imâms. Cela m'inquiète un peu. Je crois que ces termes caractéristiques de la christologie ne peuvent pas être transposés purement et simplement à l'imâmologie shī'ite, et qu'il nous faut beaucoup de prudence et de précision dans leur usage. S'il y a des affinités indéniables, il importe de bien déterminer de *quelle* christologie nous parlons.

M. Naṣr. — Quels étaient les chrétiens qui ont présenté en Occident Shâh Ismâ'īl comme étant un chrétien ?

M. Aubin. — Il y a les Arméniens et les Franciscains de Terre Sainte. En outre, il existe une source italienne et une autre portugaise. Dès le début du xvi[e] siècle, un libelle nous montre Shâh Ismâ'îl se convertissant pour prendre le nom de Ferdinand. On pensait à l'époque qu'il était l'homme qui allait purifier l'Eglise.

XV

THE PERSIAN ʿULAMĀ AND CONSTITUTIONAL REFORM [1]

by ANN K. S. LAMBTON

It is generally agreed that the *ʿulamā* played a leading part in the Persian constitutional revolution of 1905-6, and that there was a close alliance between them and those who looked to the democratic countries of western Europe for their political ideas (2). This, at first sight, may seem paradoxical. It is not, however, this aspect of the revolution with which I am concerned in this paper. I shall rather attempt to show how the *ʿulamā* became the leaders of the movement which developed against despotic government. Before examining briefly the traditional role of the *ʿulamā* in society, some knowledge of which is necessary if we are to understand why they became the leaders of a "popular" movement, I should like first to make two points which I have not time to elaborate here : first, that what most of the leaders of the constitutional movement were demanding was reform not revolution — and this is important for an understanding of the part played by the *ʿulamā* ; and secondly, that the constitutional movement was both religious and nationalist.

With the break-up of the caliphate and the rise of semi-independent governments in the eastern provinces of the ʿAbbasid caliphate a new relationship between the caliph and the pro-

(1) My thanks are due to the controller of H. M. Stationery Office and the staff of the Public Record Office for providing access to unpublished Foreign Office archives.

(2) Mrs. KEDDIE in her article "The origins of the religious-radical alliance in Iran", in *Past and Present*, No. 34, pp. 70-80 has discussed some aspects of the relationship of these two groups to each other. Miss ZAHRĀ SHAJĪʿĪ in her study *Namāyandagān-i majlis-i shawrā-yi millī dar bīst o yak dawreh-i qānūnguzārī* (Tehrān, 1965) has discussed briefly the role played by the *ʿulamā* in the National Assembly and the causes which led them to support the constitutional movement.

vincial rulers was worked out on the basis of the interdependence of kingship and religion : on the one hand, kings were needed for the preservation of Islam, and on the other temporal stability was guaranteed by the protection of religion. With the establishment of the new relationship between the caliphate and the sultanate under the Great Saljūqs, there was a reappraisal of the position of the *ʿulamā*, "the heirs of the prophet", who played a key role in the new situation. The mantle of the caliph fell upon the *qāḍīs*, who were his deputies ; but they were also the officials of the ruler, "by whom they were appointed and whose work they did" (1). They received allowances from the ruler but although they were incorporated into the administration, they were not entirely of it. From the point of view of the state, their main duty was probably to watch over the religious institution, especially to guard against heresy and unorthodox opinions.

In fulfilling their duties so that the daily life of the community could continue, the *ʿulamā*, and the *qāḍīs* in particular, were often faced, because of the arbitrary nature of power in the medieval Persian state, with a conflict between their duty as seen in terms of Islam and common justice on the one hand and political expediency on the other. Some withdrew from all participation in affairs of state and from all contact with the ruling classes ; others compromised — some because they believed that public life had to be carried on in spite of the shortcomings of public men, others perhaps because they were tempted by the rewards obtainable through participation in official affairs.

Many members of the religious classes, in whom were included the *ṣūfīs*, enjoyed a great following among all classes of the population. In times of distress and oppression it was, on the whole, with them that the people sought refuge. Broadly speaking, this situation continued under the Mongol Īlkhāns, but the involvement of the *ʿulamā* in the government of the country was less, at least prior to the conversion of the Īlkhāns to Islam. As against this, they played an important part as the representatives of the local people vis-à-vis the invaders ; and were sometimes associated with "popular" movements. Under the Timurids, men of religion were treated with respect by all sections of the population. There was a conscious effort to bring the temporal government and the government of the *sharīʿa*

(1) Cf. Niẓām al-Mulk, *Siyāsat-nāmeh*, Paris, ed. Schefer, 1891-3, Persian text, pp. 40-1.

together again, but, in fact, both continued very much apart.

Throughout the period of Sunnī domination, the *'ulamā* acted as the guardians of tradition and through them the faith was handed down. The crucial issue was not so much the acceptance of dogmas and creeds, as the acceptance of the *ijmā'* of the *'ulamā*. Meanwhile, although extreme movements, whose adherents were thought to threaten the stability of the state, were regarded as being outside Islam and their suppression, if necessary by force, therefore incumbent upon the ruler, the unorthodox, the Shī'īs and others, played an important role in bringing into the body of Islam new interpretations and new ideas, some of which were eventually sanctioned by the *ijmā'* of the *'ulamā*.

Further, in a society in which no distinction was recognised between "church" and state and in which the religious classes largely monopolised the centres of learning, it was natural that new intellectual movements should come mainly through the religious classes, though seldom in the first instance through the strictly orthodox.

With the rise of the Safavids and the adoption of Ithna 'Asharī Shi'ism as the official religion of the state a new situation arose : Shi'ism took the place of Sunnism as the new orthodoxy. This faced the *mujtahids*, upon whom the mantle of the representatives of the Hidden Imam had fallen, with a new problem. For the Shī'a all government, in the absence of the Hidden Imam, was, strictly speaking, usurped. As long as the government was held by the Sunnīs, the question of the legitimization of political power had not arisen for the *mujtahids*. Under the Safavids, who claimed descent from the Imam Mūsā al-Kāẓim, they were forced to take cognizance of this problem. In practice the religious institution was incorporated into the organization of the state and subjected to a greater measure of control than heretofore, and from the beginning subordinated to the political institution. By admitting the need for a king to wield the sword in the exercise of justice, the Shī'īs accepted, like the Sunnīs before them, the interdependence of religion and kingship ; and just as some Sunnī *'ulamā* had withdrawn in earlier times from contact with the state, so also some of the Shī'ī *'ulamā* withdrew from contact with what they considered to be unrighteous government. Others compromised and carried on their functions, some indeed becoming wealthy and acquiring large estates as they did so. At the same time, the religious classes continued, in some measure, to afford protection to the oppressed : the

strongest ruler or governor could not with impunity flout the opinion of a powerful *mujtahid*.

In the early years of Safavid dominion all available energy went into the task of establishing Shi'ism as the new orthodoxy. It followed from this that there was immediately little opportunity, and no means readily available, for the transmission of new ideas outside orthodox Shi'ism. Another result of the adoption of Shi'ism by the Safavids was the separation of the Shī'ī world from the Sunnī on a territorial basis. This made it easier for Shi'ism to become associated with nationalism, or rather to become the vehicle for the expression of nationalist sentiments.

Under the Qājārs further changes took place in the position of the *'ulamā* vis-à-vis the government. The Qājārs could not claim, as the Safavids had, descent from the Shī'ī imams ; but they like all, or most, temporal rulers were regarded as the shadow of God upon earth, for whose wellbeing it was the duty of the people to pray : kingship once more complemented religion instead of including it. This involved important consequences. Once more there was a religious institution standing over against the state and not wholly incorporated into it. As in pre-Safavid times the position of the *'ulamā* was a delicate one. The state required their cooperation for the performance of various public functions.

In the big cities the government appointed the *imām jum'eh*, the *shaykh al-islām*, the *qāḍīs*, and *pīshnamāz* in the principal mosques, and paid them. Although this reduced their independence, their position was nevertheless not that of a government official. Sir John Malcolm writing in the reign of Fatḥ 'Alī Shāh (1797-1834) notes that although the *shaykh al-islām* was nominated by the ruler, the desires and wishes of the inhabitants were almost invariably consulted. He also states that these officials "studiously avoid any open connection with men in power ; even the appearances of such an intercourse would lose them the respect and confidence of the people, who were jealous of their independence and integrity" (1). Writing of the *mujtahids*, Malcolm states that they "fill no office, receive no appointment, have no specific duties, but are called, from their superior learning, piety and virtue by the silent but unanimous suffrage of their countrymen, to be their guides in religion, and their protectors against their rulers ; and they receive a respect and duty which lead the proudest kings to join the popular voice,

(1) *The History of Persia*, London, 1829, II, 316.

and to pretend, if they do not feel, a veneration for them" (1).

In the absence of any effective organ for the expression of public opinion, the *'ulamā* were the only group who could act as a restraint on the government and who could put openly to the shah and his advisers the dangers of a particular policy; and in general the views expressed by them were listened to with respect. This is not to say that they were well organized or united enough to authorize or control the day-to-day actions of the government, but they were able sometimes to exercise restraint and to act as peacemakers, and in the last resort to provide a refuge for the people against injustice. As in earlier times, there was a cleavage between those *'ulamā* who regarded the government as unrighteous and with which all contact was to be avoided and those who compromised, either because they believed that they could by cooperation exercise a restraining influence and bring about some degree of respect for the law both by the government and the people, or because they saw participation in affairs as the road to wealth and influence (2).

Government officials came into contact with the population mainly over the collection of taxes and the levy of soldiers. There was no sense of community between them and the people. The *'ulamā*, on the other hand, were in constant touch with the people. Matters of personal law were decided by them, title deeds were written by them, and attested before them; disputes were often settled by them; commercial affairs which required the witnessing of documents were referred to them; and education was largely in their hands. Functions connected with birth, marriage, and death all required the assistance of the *'ulamā*. These events, together with the religious festivals, *ta'zīehs*, *rawẓehkhwānīs* and assemblies in Ramaḍān were the chief events which relieved the monotony of the life of the ordinary people; and with these occasions the religious classes were closely

(1) *Ibid.*, p. 314.

(2) The attitude of Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī is perhaps typical of the former point of view. After being summoned by Fatḥ 'Alī Shāh to Tehrān and urged by him to stay there, Shaykh Aḥmad, excusing himself, replied, "In my view sultans and governors cause all their writs and orders to run by tyranny *(ẓulm)*. Since [my] flock *(ra'iyyat)* consider me to be obeyed and in all matters, refer to me and will seek refuge with me, and since it is incumbent upon me to protect Muslims and relieve their needs, when I intercede at the court of the ruler, the result will be one of two things: either the affairs of kingship will be held up and remain in abeyance if he accepts [my intercession], or I shall suffer contempt and ignominy if he rejects [my intercession]" (Murtaḍā Mudarrisī Chahārdahī, "Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī (1166-1241)", in *Yādgār*, January 1944, pp. 36-7).

concerned. It was to them, therefore, and not to government officials, that the people naturally looked for the fulfilment of their aspirations and, above all, for protection.

There was, however, a dilemma : the majority of the *'ulamā* received no regular stipends either from the government or any other source. Most of them, unless they disposed of the revenue of *awqāf*, depended either upon the gifts of the faithful or on pensions from the government (either of which might be withdrawn without cause or notice). The consequence was that either they were forced to support the government and often to become involved in actions which ill-accorded with their profession, or to pander to the desires of the people, which were frequently of an obscurantist and reactionary nature. In neither case did they enjoy real freedom to achieve a new synthesis or interpretation of the faith handed down to them. But there was one fact which gave them a certain independence vis-à-vis the government namely that the great centres of Shi'ism, Najaf and Karbalā, were situated outside Persia. Many of the *'ulamā* studied in Najaf ; and from the holy cities of 'Irāq *fatwās* calling upon the faithful to oppose an unpopular policy of the Persian government could be issued. At the time of the constitutional movement, the support of the *'ulamā* of Najaf and Karbalā was an important source of strength to the constitutionalists.

In the absence of detailed family records it is not easy to trace the origins and evolution of the different classes in Persia ; but it would seem fairly clear that there was a strong hereditary tendency among the *'ulamā* and in the transmission of religious offices, especially those concerned with the administration of *waqf* property. Cutting across the *'ulamā* were the *sayyids*, who because of their hereditary connection with the prophet through his son-in-law, 'Alī, enjoyed a special position unconnected with wealth or office. Not all of them belonged to the *'ulamā* in the sense that they carried out religious functions — many of them followed other occupations — but they nevertheless formed an important and numerous group among the *'ulamā*. The respect in which the leading religious dignitaries, the *mujtahids*, were held was marked by the fact that on occasion the ruling family made marriage alliances with them. There were similar connections with the bureaucracy and some recruitment from the *'ulamā* into the ranks of the bureaucracy. The links of the *'ulamā* with the landowning classes were, on the whole, not strong, though there was some connection through marriage, and in the case of the religious leaders who administered large

waqf properties some community of interest. But whereas the large landowners were interested in their lands because of the political as well as the economic influence they derived therefrom, the interest of the religious leaders in *waqf* property was mainly of an economic kind.

The relations of the religious classes with the merchant classes were close and of mutual benefit. The merchants needed the services of the *'ulamā* in order to carry on their day-to-day affairs : documents had to be drawn up and witnessed and the goodwill of the *'ulamā* was necessary because of their influence in the bazaar and with the population generally. A call from the religious leaders could close the bazaar or lead to a boycott of a certain kind of merchandise, as it did in the case of tobacco in 1891. But, on the other hand it was largely to the merchants to whom the religious classes in the towns looked for the payment of *zakāt* and the provision of funds for assemblies in the months of Ramaḍān and Muḥarram and for celebrations of religious holidays.

There was similarly a close bond between the craft guilds and the religious classes. The mosque was the place where the guilds naturally congregated ; and they often took part in religious occasions as corporate entities. This brought them into close contact with the *'ulamā*. Both the merchants and the craft guilds looked to them for protection ; and in time of trouble often sought sanctuary in the house of a *mujtahid*. The fact that education was largely in the hands of the religious classes further strengthened the ties between them and the merchants and artisans, who relied almost entirely on the religious classes for the education of their sons (1). There was also considerable mobility between the *'ulamā* and the merchant classes in various ways, including marriage alliances.

The peasants also looked to the religious classes with respect. Many of the *mullās* who went round the countryside collecting their dues from the harvest were charlatans, but they played a part in the life of the village, and provided one of the few contacts between the villager and the outside world. Lastly, there were the tribes. With them the *'ulamā* had less contact ; and it was probably the darvishes, rather than the ordinary *mullās*, who commanded their devotion and respect.

(1) The sons of the landowners and upper ranks of the bureaucracy, from about the middle of the nineteenth century were in many cases educated at the Dār ul-Funūn or some other modern school or by private tutors.

The position was thus somewhat confused. The *'ulamā* formed a numerous but by no means uniform group. On the one hand some of the leading religious figures performed official functions for the government, received stipends and pensions from them, and were thereby compromised ; and others, by their interest in *waqf* land, had a certain community of interest with the landowning classes. On the other hand, because of their connection with the religious law and religious learning, the *'ulamā* were held in respect by almost all sections of the population ; and had especially close relations with the merchants and the craft guilds. Lastly, since the prevalent conception of the ideal government was the government of the *sharī'a*, i. e. righteous or just government exercised in the absence of the Hidden Imam by the philosopher king, the shadow of God upon earth, acting under the guidance of the *mujtahids*, upon whom had fallen the mantle of the representatives of the Hidden Imam, its converse was the regime of tyranny (*ẓulm*).

Unorthodoxy once more became the channel for the transmission of new ideas. One such was the Bābī movement, founded by Sayyid 'Alī Muḥammad of Shīrāz in 1844, a messianic movement demanding the establishment of the kingdom of heaven upon earth. Its intellectual bases go back to the medieval Islamic movements of revolt and heresy, rather than to western liberal movements of reform. Like earlier movements of revolt, it was provoked largely by a sense of injustice and frustration at the shortcomings of the government. It was also excited by the greed and bigotry of many of the *'ulamā*, especially those who were closely connected with the government. At the same time some of the leaders of the Bābī movement, and many of its followers, were drawn from the religious classes. The Bābīs embraced the cause of their leader with fanaticism, and because of the threat which the movement offered to political stability, the reaction to it was violent.

Sayyid 'Alī Muḥammad, who had declared himself to be the *mahdī*, was arrested in 1847. In the following year the Bābīs declared their secession from Islam. Between 1848 and 1850 serious disorders took place in Māzandarān, Yazd, Fārs, and Zanjān as a result of the propaganda carried on in the name of the new revelation. These disorders were suppressed with severity. The Amīr Niẓām, Nāṣir al-Dīn's *ṣadr-i a'ẓam*, believing that the execution of the Bāb would break up the movement, which had been gaining new adherents, especially among the *mullās*, had him condemned to death in July 1850, seven Bābīs

having already been executed in Tehrān for an alleged conspiracy against the life of the *ṣadr-i aʿẓam.* Some years later, after an attempt in 1852 by Bābīs to assassinate Nāṣir al-Dīn, the movement was put down with great brutality. This appears to have effectively discouraged its followers from subsequently taking part in open political revolt. A number of minor disturbances, or threatened disturbances, were subsequently attributed to them by the authorities, and they were often accused by the religious classes and others of sedition, and subjected to persecution. But this was perhaps little more than the normal lot of minorities and dissident groups in a state in which orthodoxy or right religion was regarded as the guarantor of political stability. Individual Bābīs, especially of the Azalī group, played an important part in the movement for constitutional reform, but the attempt to show it as deriving its main inspiration from the Bābīs would seem to be an exaggeration (1). They did, however, make an exceedingly important contribution to the general awakening which began to take place in the second half of the nineteenth century.

The second channel, through which new ideas or new interpretations came was constituted by the Islamic modernists and the pan-Islamists who also, from the point of view of the Persian *ʿulamā,* can perhaps be regarded as unorthodox. The most important figure among them was Jamāl al-Dīn Afghānī. This group was loosely allied with or included many of those who sought their political ideals in the liberal west, with which Persians were becoming increasingly familiar through diplomacy, travel, education, and commerce ; and also with many of the orthodox religious classes who had come into contact with Islamic modern movements through the writings of Islamic modernists. Whatever Sayyid Jamāl al-Dīn's personal religious beliefs were — and some doubt has been cast upon these by various scholars — he inspired in many of his Persian followers religious fanaticism (2). Both channels played an important part in the introduction of new ideas and new interpretations.

(1) See further N. Keddie "Religion and irreligion in early Iranian nationalism", in *Comparative Studies in Society and History,* The Hague, IV, 3, April 1962, pp. 265-95. Mrs. Keddie emphasizes the role of the Bābīs, and in particular the Azalīs, in the leadership of the Persian revolution.

(2) Mīrzā Muḥammad Riḍā, the assassin of Nāṣir al-Dīn Shāh, appears to have regarded Jamāl al-Dīn "as the last and greatest of the prophets sent down from Heaven to regenerate the world" (Great Britain. Public Record Office, F.O. 65:1528. Durand to Salisbury, Tehran, No. 35, 14 May 1896, marked conf.).

There were various reasons why in the early twentieth century the weight of tyranny *(ẓulm)* was eventually felt by the population in general to be intolerable and why the opposition of the *'ulamā* to the government broke into open and widespread revolt. The causes must be sought in the events of the nineteenth century, and in particular from about the middle of the century.

Whereas Fatḥ 'Alī Shāh (1797-1834) took special pains to show respect to the *'ulamā* and to win their favour, subsequent rulers were concerned to reduce their power and influence. Muḥammad Shāh (1834-48) and his *ṣadr-i a'ẓam*, Ḥājjī Mīrzā Āqāsī, were on the whole well-disposed towards the religious classes and gave allowances and pensions to them, but their association with various movements of sedition led to attempts by the government to exercise greater control over them. In some cities, notably Iṣfahān — a centre of religious power and turbulence — there was a tradition of "popular" movements associated with the *'ulamā*. In the winter of 1839-40 repeated disorders by *lūṭīs* took place under the protection of the *mullās*. Accordingly in the summer of 1840 Muḥammad Shāh marched on Iṣfahān, put down the disturbances and temporarily broke the power of the *'ulamā*. The leader of the *lūṭīs*, Ḥājjī Ghulām Ḥusayn, was put to death on the orders of the shah ; and Ḥājjī Sayyid Bāqir, the leading *mujtahid*, humbled and his son exiled to Karbalā, to which place he also asked permission to retire. Similarly in Shīrāz, insurrection, promoted or at least protected by the *'ulamā*, was put down and the leading *mujtahid*, of Shīrāz, Shaykh Abū Turāb, arrested and forced to proceed under escort to the shah's presence (1).

During the reign of Muḥammad Shāh there was an attempt to limit rights of sanctuary. This was, in effect, an attack on the privileges of the *'ulamā*, since it was mainly in mosques, shrines, and the houses of the *'ulamā* that sanctuary was sought. The practice, although it was mainly used as a refuge against the arbitrary power of the government, was often abused by persons wishing to thwart the course of justice. In 1843 Bahman Mīrzā, governor of Āẕarbāyjān, sought to prevent criminals and bankrupts taking sanctuary in that province ; and subsequently on 24 November of that year a *farmān* declaring sanc-

(1) F.O. 60:74. Sheil to Palmerston, No. 42, Erzerum, 24 August 1840, and letter from Mr. Burgess to Lieut. Colonel Sheil, dated Julfa, Isfahan, 14 July 1840, incl. in above.

tuaries abolished except in certain mosques and holy places which had been sanctuaries from ancient times, such as the dwellings of religious dignitaries and royal palaces, was issued to him (1). This attempt to limit sanctuary proved abortive.

In the latter years of Muḥammad Shāh the administration began to disintegrate and when Nāṣir al-Dīn succeeded to the throne in 1848 the treasury was empty and rebellion and disorder were widespread. His *ṣadr-i a'ẓam*, the Amīr Niẓām, made a determined effort to reassert the power of the central government. He personally assumed all executive power and embarked on a programme of financial reform. His first step was to reduce salaries and pensions. This alienated the religious classes and others who had formerly drawn this money (2) and provoked the *'ulamā* to seek a greater interference in temporal affairs. Disturbances in Iṣfahān, resulting in the murder of the deputy governor, were fomented by the *imām jum'eh* of that city ; and in Tehrān intrigues were set on foot for the overthrow of the Amīr Niẓām (3).

Relations between the government and the religious classes were further exacerbated by events in Khurāsān. The Sālār al-Dawleh, the son of the ex-governor, the Āṣaf al-Dawleh, was in rebellion and had retired into the city of Mashhad, where he was besieged by government troops, who, it was feared, would assault the city and the shrine. Discontent began to spread to all classes, and in 1850 there were disorders in Fārs and elsewhere (4).

A trial of strength came in Tabrīz in the early summer of

(1) F.O. 60:99. Sheil to Aberdeen, No. 99, Tehran, 1 December 1843.

(2) Cf. F.O. 60:145. Farrant to Palmerston, No. 42, camp near Tehran, 28 May 1849.

(3) F.O. 60:146. Taylour Thomson to Farrant, No. 6, Tehran, October 1849, incl. in Sheil to Palmerston, No. 10, Tabriz, 6 November 1849. Cf. also Taylour Thomson to Palmerston, No. 2, Tehran, 7 November 1849.

(4) Sheil, the British minister, writing on 15 December 1849 stated, "I do not exaggerate when I assert that discontent if not disaffection, pervades all classes... In the upper ranks (of society) this discontent is merely selfish, proceeding from anxiety to obtain place and opportunities for corruption ; but among the priesthood and the commercial classes the same discontent prevails and the lower grades of the population naturally imitate the example of their superiors...

"The priesthood especially in Tehran, are struggling to resume the power they possessed in the reign of Fath Ali Shah, and their encroachments being steadily resisted by the Prime Minister, to this cause may be ascribed in a great degree their discontent and aversion to his rule. As veneration for the clergy still influences the minds of the middle and lower classes, the discontent of the former is transmitted to the subordinate grades of society" (F.O. 60:146. Sheil to Palmerston, No. 14, Tehran, 15 December 1849. See also F.O. 60:151. Sheil to Palmerston, No. 64, Tehran, 25 May 1850).

that year. Maladministration and extortion prevailed in that province, as elsewhere. The upper and religious classes were discontented in consequence of the reduction, and in some cases the withdrawal, of their pensions and salaries. The *mullās* in the villages and the *sayyids* had similarly been deprived of the small allowances which they had enjoyed under the preceding government. The disturbed condition of the country had adversely affected trade, and the merchants were also dissatisfied. Failures were common, and money was short. Real power in the province was in the hands, not of the governor, Ḥamzeh Mīrzā, but of Mīrzā Ḥasan Khān, the *wazīr-i niẓām*, the brother of the Amīr Niẓām. His only thought appears to have been the accumulation of wealth, irrespective of the legality of the means which he employed to attain this object (1). By the summer of 1850, it seems that the *imām jumʿeh* of Tabrīz, Ḥājjī Mīrzā Bāqir, a man of considerable local influence, had become the leader of the discontent which had developed against the extortion of the *wazīr-i niẓām*. Sulaymān Khān Afshār was sent to Tabrīz with orders to seize him, together with two other influential religious leaders, the *shaykh al-islām*, Ḥājjī Mīrzā ʿAlī Aṣghar, an old man of nearly ninety, and his son, Mīrzā Abu'l Qāsim, two *kadkhudās*, Āqā Sādiq and Āqā ʿAbdullāh, and other prominent residents in Tabrīz.

Public opinion had meanwhile been greatly excited prior to the arrival of Sulaymān Khān by the occurrence of an alleged miracle in the mosque of the Ṣāḥib Zamān, where two blind men had regained their sight after passing the night in the mosque. The bazaars were illuminated for three days and nights, the illuminations surpassing anything of the kind previously seen in Tabrīz. These celebrations followed almost immediately upon other celebrations on the occasion of the victory of government forces in Khurāsān and were much more extensive (2). Their intention was very probably to show the indifference of the people to the alleged victories of the government (which were no affair of theirs), and to assert indirectly that their king, and the one to whom they gave their loyalty, was the *ṣāḥib zamān*. The mosque in which the alleged miracle had taken place was declared a sanctuary (3).

The *shaykh al-islām* and his son were seized and sent to

(1) Cf. F.O. 60:155. Stevens to Sheil, No. 3, Tabriz, 13 January 1850.
(2) F.O. 60:155. Stevens to Sheil, No. 31, Tabriz, 24 April 1850.
(3) *Ibid.*

Tehrān. Five hundred armed men had assembled to protect them, but when they found some artillery and two battalions in readiness to meet them, they retired without attempting a rescue (1). A number of *mujtahids* from other provincial towns meanwhile came to the capital in response to a summons from the government. But Ḥājjī Mīrzā Bāqir refused to come. Towards the end of the summer he was again directed to present himself in Tehrān. He refused to go and the populace prepared to defend him against any attempt to remove him by violence, several hundred armed men stationing themselves nightly at his house for this purpose. The Amīr Niẓām retreated from his position, and sent a message to Tabrīz to the effect that the *imām jum'eh* might act according to his own discretion as to whether he came to Tehrān or not. The latter, when the *kadkhudās* of the city represented to him that Tabrīz would be accused of rebellion unless he went, capitulated (2). On this occasion the opposition to the government collapsed. There was, on the whole, a marked reluctance to push opposition to breaking-point. This was partly, no doubt, due to the traditional fear of anarchy — Persia had suffered disorders too often for steps likely to result in conflict to be embarked upon lightly — and this fear was strengthened in the nineteenth century by the knowledge that internal disorders in Āẕarbāyjān might invite Russian intervention. If the government was prepared to act with decision, it could usually impose its will. Only if there was weakness at the centre was revolt likely to become widespread.

The Amīr Niẓām, as part of his policy to reimpose the authority of the central government, also attacked the practice of sanctuary, which Muḥammad Shāh had failed to limit. He had considerable temporary success, but after his fall in November 1851 the practice revived. In 1854 a new governor of Shīrāz took an undertaking from the officials of the Shāh Chirāgh mosque in that city and those in charge of *imāmzādehs* that they would not allow thieves, criminals, or disturbers of the peace to take refuge in them (3). Some years later, in a circular on the reorganization of justice, dated 1858, it was

(1) F.O. 60:152. Sheil to Palmerston, No. 71, camp near Tehran, 18 June 1850.

(2) F.O. 60:153. Sheil to Palmerston, No. 110, camp near Tehran, 16 September 1850. See also Nādir Mīrzā, *Tārīkh-i Tabrīz*, Tehrān, lith., 1905, pp. 118-9 and 245-6.

(3) *Rūznāmeh-i waqāyi'-i ittifāqiyyeh*, No. 158, 11 Jumādī I 1270/8 February 1854.

stated that since asylum had been abolished in the capital, it would be abolished in the provinces also except in certain holy places (1). In the autumn of that year an incident took place in Tabrīz, which created a considerable sensation there. The principal *mujtahid*, in whose house a bankrupt had taken refuge, was compelled to deliver him up to the governor. At the same time a *farmān* was read in the *dīwānkhāneh* declaring sanctuary to be abolished in the houses of the *'ulamā* (2). In 1863 another proclamation was issued excluding from asylum in Shāh 'Abd ul-'Aẓīm those who had committed murder, theft, or rape of a Muslim woman (3). Although these attempts to limit sanctuary were little more than pious hopes, they nevertheless constituted an attack on the position of the *'ulamā*.

In January 1852 another event took place which must also have seemed to the *'ulamā* to be a threat to their position, namely the opening of the Dār al-Funūn, the first school in which modern sciences were taught. This had been set up by the Amīr Niẓām, and was part of his plans for the reimposition of the power of the central government and its modernization. Its purpose was to provide officers for the new army which he intended to organize and officials for the new bureaucracy which would run the centralized state.

Shortly before the official opening of the Dār al-Funūn, the Amīr Niẓām had, however, fallen from power. With this the tension between the government and the *'ulamā* became less acute, but the conflict remained. A significant phrase occurs in a letter dated 1856 from Mīrzā Āqā Khān Nūrī, who succeeded the Amīr Niẓām as *ṣadr-i a'ẓam*, to a *mullā*, who had been appointed by Mīrzā Āqā Khān to report upon an incident between the brother of a former *imām jum'eh* of Tabrīz and one of the Persian writers of the British consulate. This states, "You yourself are acquainted with the character and conduct of the Persian *mullās* towards the government and towards everybody else in Persia ; and you know that *we do not possess that power over them which we ought to have ; and at any rate we*

(1) *Ibid.*, No. 407, 11 Rabī' II 1275/18 November 1858.
(2) F.O. 60:234. Dickson to Doria, No. 65, Tabriz, 4 November 1858, incl. in Dickson to Malmesbury, No. 53, Tabriz, 5 November 1858.
(3) *Rūznāmeh-i dawlat-i Īrān*, 15 Muḥarram 1280/2 July 1863. The proclamation issued with the *farmān* stated that the decision had been taken at a meeting of the supreme council *(majma'-i shawrā-yi kubrā)*, at which Ḥājjī Mullā Mīrzā Muḥammad and Ḥājjī Mullā 'Alī had been present, and both had issued a brief statement that agreement had been reached on the matter.

are obliged to be cautious in dealing with them" (my ital.) (1).

The spread of secular jurisdiction and the question of legal reform both closely affected the *'ulamā*. As a result of the Treaty of Turkomanchay (1828) mixed cases, i. e. cases between Persians and foreign subjects, were removed from the jurisdiction of the *shar'ī* courts. From the reign of Nāṣir al-Dīn onwards there was also a tendency for special courts to encroach on *shar'ī* jurisdiction (2). In 1855 the *ṣadr-i a'ẓam*, Mīrzā Āqā Khān Nūrī, apparently submitted a plan to the shah for the promulgation of a body of laws drawn from various European codes, having as their basis the security of life, property and honour of the subjects as in the Ottoman *khaṭṭ-i sharīf-i gulkhāneh* (3). Nothing came of this. Some years later, in 1858 after the creation of a council of ministers, regulations were laid down for the procedure of the *dīwānkhāneh* or ministry of justice. It was further announced towards the end of the year that a department of justice *(dīwānkhāneh-i 'adliyyeh)* would be set up in each province under a *dīwānbegī*. The decrees to be issued by these departments were to be referred to a *mujtahid* if they concerned the *sharī'a*, and to the governor if they concerned *'urfī* matters. *Shar'ī* documents were to be registered with the *dīwānbegī* (4). These measures were not put into effect rigorously ; they were nevertheless an earnest of the intention of the government to exert fuller control over the *'ulamā* and to limit *shar'ī* jurisdiction.

In 1863 Mīrzā Ḥusayn Khān Mushīr al-Dawleh, who later became minister of justice in 1871 and *ṣadr-i a'ẓam* for a brief period immediately afterwards and who had spent twelve years in Turkey as Persian representative, submitted draft regulations for the reorganization of the ministry of justice for the shah's approval. These were duly issued in the following year. Their purpose was to centralize the administration of justice and to

(1) F.O. 60:212. Incl. No. 2 in Stevens to Clarendon, No. 32, camp nr. Tehran, 4 June 1856.

(2) For example in 1851 when Nāṣir al-Dīn went to Iṣfahān he laid down that henceforth any dispute over inheritance between an Armenian, Jewish, or Zoroastrian convert to Islam and a person belonging to the community to which he had formerly belonged should not be referred to the *shar'ī* or *'urfī* judges in the provinces, but that the two parties should be sent to the capital and the matter investigated in the *dīwānkhāneh* (*Rūznāmeh-i waqāyi'-i ittifāqiyyeh*, No. 43, 3 Ṣafar 1268/28 November 1851).

(3) F.O. 60:201. Taylour Thomson to Clarendon, No. 23, Tehran, 18 February 1855.

(4) *Rūznāmeh-i waqāyi'-i ittifāqiyyeh*, No. 407, 11 Rabī' II 1275/19 November 1858.

limit the authority of the provincial governors. Stamp duties for documents and deeds were introduced (1). These regulations brought Mīrzā Ḥusayn Khān into conflict with the provincial authorities and the *'ulamā* ; and the setting up of departments of justice in the provinces was temporarily shelved. In 1863 it was also announced that disputes over land were to be referred to the local department of justice (2). This was a further encroachment on *shar'ī* jurisdiction. In 1875, after Nāṣir al-Dīn returned from his first visit to Europe, he attempted to set up councils of administration. The intention was that these should assist the local authorities in the task of government, check injustice and corruption, and counteract the influence of the *'ulamā*. The latter, however, succeeded in persuading the people that such European innovations would deprive them of what protection they enjoyed against the arbitrary actions of the government. Opposition to the project was aroused, and it was abandoned (3). In 1889 the council of state was instructed to prepare a new body of laws ; and it began a translation of the Code Napoléon. Nothing came of this project either (4). After the cancellation of the tobacco concession, Muḥsin Khān Mushīr al-Dawleh, the minister of justice and commerce, was ordered to set up an *'adālat-khāneh* (house of justice). This plan also proved abortive (5). In the early years of the twentieth century, at the suggestion of a Belgian legal adviser, a codification of the law was considered, together with a reorganization of the courts dealing with mixed cases and providing for courts of the first instance and appellate tribunals which would decide mixed cases by the application of a simple commercial code based on that existing in Turkey. This plan also was frustrated by the *'ulamā*, who maintained that the temporal authority was not competent to legislate in matters of this kind and that such legislation must be in accordance with the *sharī'a* (6).

Lastly, there was the question of the control of *awqāf*. In fact, prior to the constitutional revolution there was very little

(1) *Rūznāmeh-i dawlat-i 'aliyyeh-i Īrān*, No. 535, 17 Rajab 1279/8 January 1863. See further F. Ādamiyyat, *Fikr-i Āzādī*, Tehrān, 1961, pp. 72 ff.

(2) *Rūznāmeh-i dawlat-i 'aliyyeh-i Īrān*, 28 Jumādī II 1280/10 December 1863.

(3) Curzon, *Persia and the Persian question*, London, 1892, I, 460.

(4) *Ibid.*, I, 461-2.

(5) See further *Khāṭirāt-i Mīrzā 'Alī Khān Amīn al-Dawleh*, ed. H. Farmanfarmaian, Tehrān, 1962, pp. 164 ff.

(6) F.O. 416:26. No. 9, Hardinge to Grey, London, 23 December 1905. Russia also opposed the plan as being contrary to the Treaty of Turkomanchay.

interference with their administration, but various measures were taken which may have seemed to the *'ulamā* an earnest of the government's intention ultimately to control *waqf* revenue. When Mīrzā Muḥammad Ḥusayn 'Aḍud al-Mulk was appointed minister of pensions and *awqāf* in 1854, it was laid down that the *mutavallīs* of *awqāf* should take no steps without his knowledge, or the knowledge of his overseer *(mubāshir)*, and that they should submit to him annually a statement of their income and expenditure (1). When the administration was reorganized in 1858 and affairs entrusted to six ministries instead of to the *ṣadr-i a'ẓam*, one of these was the ministry of pensions and *awqāf* (2). Its duty was to see that the sums allocated for pensions and the revenue from *awqāf* were devoted to their proper ends. In 1863 new regulations were issued for the conduct of the ministry. Instructions for the supervision of *awqāf* were sent to the officials of the ministry in the provinces, and the *mutaṣaddīs* were ordered to send their accounts, duly attested by a *mujtahid*, to the ministry. If they failed to do so they were to be deprived of their charge (3). It is true that these measures did not prove effective and were not applied to the whole country. They were, nevertheless, evidence of the government's intention to increase its control over the *'ulamā*.

These various measures — the limitation of the right of sanctuary, encroachments on *shar'ī* jurisdiction, tentative attempts to control *waqf* revenue, a reduction in the allowances to the *'ulamā*, and the spread of secular education — aroused the opposition of the *'ulamā*, who feared a loss of power. On the one hand, centralization was a necessary prerequisite to country-wide reform, as also was a curbing of the power of the *'ulamā* and a restriction of *shar'ī* jurisdiction, or at least a clear demarcation between *shar'ī* and *'urfī* jurisdiction. The *'ulamā* were no different from other classes of the population. They were subject to the same limitations and weaknesses. Some of them were venal and corrupt, and indulged in speculation and the cornering of goods (see also below, p. 264, n. 1); and some were obscurantist and opposed to the spread of education. On the other hand there were those among the *'ulamā* who recognised the need for reform and joined movements which offered hope of reform,

(1) *Rūznāmeh-i waqāyi'-i ittifāqiyyeh*, No. 179, 8 Shawwāl 1270/ 4 July 1854.

(2) See Art. 'Ḥukūma', in *The Encyclopedia of Islam*, new ed., Brill, 1960.

(3) *Rūznāmeh-i dawlat-i 'aliyyeh-i Īrān*, No. 535, 17 Rajab 1279/ 3 January 1863.

as witness those who became Bābīs and those who later joined the constitutional movement. They were not a single cohesive body, but consisted of various factions and groups. It would be false, however, to give the impression that the government was actuated solely, or perhaps even mainly, by a desire for reform.

One of the motives for greater centralization was a desire to increase the power of the government so that it could silence opposition. Moreover, many of the plans for the amelioration of conditions came to nought because the money allocated to them never reached its destination. Also, in measure as administrative centralization unaccompanied by administrative and constitutional reform was effective, so the arbitrary and tyrannical power of the government was more widely felt ; and the opposition of the *'ulamā* was, in part at least, a reaction to this.

Tyranny was no new feature of Persian life — the constant emphasis on justice in the works of medieval writers on politics and ethics was, in some measure, a protest against tyranny. But a new factor began to affect the situation in the nineteenth century and this, combined with the pressure felt because of the widening sphere of governmental activities, made the weight of tyranny seem intolerable. This new factor was the intrusion of an alien civilization with overwhelming power, which, from the time of the Russian wars in the reign of Fatḥ 'Alī Shāh, was increasingly felt. This intrusion was seen as a threat to Islam, to Persia's traditional way of life, and to national independence. Opposition to it therefore took on a religious and nationalist colouring. In 1826 Fatḥ 'Alī was, for example, forced to reopen the Russian campaign because of demonstrations led by the *'ulamā*. On the other hand when war broke out in 1856 with England over Herat an effort to rouse the people by a declaration of *jihād* met with little response. The reasons for this were, I think, clear. Disorders and maladministration prevailed throughout the kingdom and the populace saw no reason to go to war for a government at the hands of which they suffered extortion and oppression. Thus, when there were disturbances over the high price of bread in Tabrīz in the late winter of 1856-7 and when one of the *mujtahids* tried to appease the people, they replied to him that the war for bread was much more important than the *jihād* against the English (1).

The religious/nationalist hostility to foreign intervention

(1) F.O. 60:223. Abbott to Clarendon, No. 5, Trebizond, 22 March 1857.

mounted during the second half of the century with European commercial penetration and the grant of concessions to foreign concerns. Not only was it felt that the traditional way of life of the country was threatened, but also that the material resources of the country were being disposed of to foreigners. Opposition to the Reuter concession was in part led by the *'ulamā* and the tobacco concession was finally abolished as a result of their activities (1). This was crucial not only in mobilising religious/nationalist hostility to foreign intervention, but also in a reassertion of the power of the *'ulamā*. In their opposition to the tobacco concession they had — for the first time — cooperated on a nation-wide scale and discovered their power. In the succeeding years their attitude became more aggressive in proportion as their power increased (2).

Anti-foreign feeling, which was often coupled with religious fanaticism, was expressed in many fields : in outbreaks against minorities, such as the Armenians and the Jews, and against foreign commercial enterprises.

In 1904 a circular was addressed to foreign representatives in Tehrān to the effect that no Muslim women might in future work in silk (cocoon) factories belonging to non-Muslims. This was provoked by an incident at Bārfurūsh, where the *mullās* instigated the local authorities to prevent women sorting cocoons at a cocoon drying plant belonging to Mr. Stevens, a British subject (3). In the following year there was a movement against the Christian Missionary Society's schools in Shīrāz led by Āqā Mīrzā Ibrāhīm, the leading local *mujtahid* (4).

It was not only political and social changes which were beginning to bring discontent to a head. There was also pressure in the economic field during the nineteenth century. Consequent upon the political domination of Russia and Britain, there were changes in the direction of Persian trade, and an increase in trade with Europe. Differential tariffs between goods depending upon the nationality of the importer or exporter were introduced under the commercial treaty concluded with Russia under the Treaty of Turkomanchay in 1828, which in practice often operated adversely against Persian merchants. European compe-

(1) See further my article "The Tobacco regie : prelude to revolution", in *Studia Islamica*, fasc. XXII and XXIII.

(2) Cf. F.O. 65:1544. Hardinge to Salisbury, No. 152, Tehrān, 17 November 1897.

(3) F.O. 60:698. Annual report for 1904.

(4) F.O. 60:698. Monthly summary of events dated 4 February, incl. in Hardinge to Lansdowne, No. 29, Tehrān, 8 February 1905.

tition, moreover, adversely affected many of the local industries, especially the textile industry. There are various instances of local merchants petitioning against the import of foreign goods and also of bankruptcies due to changed conditions in the field of foreign trade. It is probable that increased foreign competition was a contributary factor in the growing discontent and sense of injustice ; and because this competition came from non-Muslims this also was felt as a threat to the Islamic way of life. As against this there were, no doubt, merchants who benefited from the new trade with Europe, but many of these were settled abroad in the Persian merchant communities, notably in Istanbul and Calcutta.

Another important factor affecting economic conditions was the constant drain of specie which had been going on since the early years of the nineteenth century, and became especially marked towards the end of the reign of Fatḥ 'Alī Shāh and under Muḥammad Shāh. This had resulted in a heavy depreciation of the value of the *tūmān*, a rise in prices, and a general shortage of money ; and perhaps also in an increase in credit transactions at very high rates of interest. This may have resulted in increased poverty — in the absence of reliable statistics it is difficult to estimate how general the rise in prices was or the precise effect of this rise on the standard of living. Conditions varied enormously from locality to locality and from year to year.

Poverty was no new feature of the Persian scene : it was indeed the constant experience of the majority of the faithful, but what was new was that from the reign of Nāṣir al-Dīn Shāh onwards it was experienced coincidentally with the increased intrusion of foreigners and the grant of commercial and other concessions to them (1). When as part of a belated attempt

(1) Spring Rice, who was posted to Tehrān as first secretary to the British Legation in 1899, in a private letter dated 30 November 1899 described the situation in Tehrān after the succession of Muẓaffar al-Dīn Shāh in the following words : "He brought up to Tehran with him from Tabreez, where he lived as heir apparent, a whole tribe of hungry courtiers, who insisted, when he became king, on his giving them property ; and he parted with most of the crown lands to them, so that he is absolutely indigent and has to beg money when he wants to go on a journey. The consequence is that the wheat grown on the former crown lands is garnered and stored by the courtiers, who corner it too for the rise. Now, after a fair harvest, bread is twice what it was the year before and three times what it was two years before. The high officials are ordered to provide the town with bread, but as they are all speculating themselves, what they do is to use their power to prevent grain from coming into the town and sell their own stores at famine prices. The people sell everything to buy bread ;

to reform the finances of the country and to guarantee the payment of interest on foreign loans, the customs administration was entrusted to Belgians and a new tariff negotiated with Russia and introduced in 1903, there was much discontent among the merchant classes and the population at large. This discontent was voiced by the *'ulamā*.

The matter of foreign loans in particular exasperated nationalist and religious sentiment from about 1897 onwards. This question was complicated by the rivalry of the powers and internal intrigues, which I cannot go into here in detail (1). But the real conflict between the government and the *'ulamā* on the loan question was over the method of government and the squandering of Persian resources.

Already towards the end of the reign of Nāṣir al-Dīn Shāh, groups of people had begun to meet in secret to discuss the desirability of the liberation of the people from despotism and the benefits of freedom, justice, and education. After the assassination of Nāṣir al-Dīn they became more active in the capital and the provinces. Their members appear to have been drawn mainly from the middle ranks of the *'ulamā*. These groups or societies *(anjumanhā)* addressed their appeal in the first instance to the *'ulamā* and those members of the official classes who might be favourably inclined to the "new learning". Those of them who belonged to the religious classes exhorted the people from the *minbars* to adopt modernization in order to control the despotism and restrain foreign aggression (2).

the bakers mix all sorts of filth with the bread they bake — mud out of the streets, straw and stones — and diseases are rife, especially among the children. People meet and look at one another and groan and talk of a riot, but their only leaders are the Mullahs, who themselves are speculating in grain. The roads are fallen into hopeless disrepair and the beasts of burden are starving. The other day there was a sort of riot. A number of women met the Shah as he returned from shooting and cursed him. The result was a new Governor who is worse than the old one...

"As for religion — the leaders, the mullahs, are the worst robbers in the state. Being administrators of the law, they are gradually acquiring vast landed property, swamping village after village. Money will buy them all, but they are still the only gathering point and focus of popular feeling, and the Sadrazam knows it and pays for their support. Meanwhile the Babis, halfway between Christian and Mahomedan — without fixed doctrine or any sort of bigotry — make steady progress" (*The letters and friendships of Sir Cecil Spring Rice*, ed. by Stephen GWYNN, London, 1930, I, 296-8).

(1) For a discussion of the loan question see further R. L. GREAVES, "British Policy in Persia, 1892-1903", in *Bulletin School of Oriental and African Studies*, XXVIII (1965), pt. 1, pp. 34-60 and pt. 2, pp. 284-307.

(2) See further my article, "Secret societies and the Persian revolution of 1905-6", in *St. Antony's Papers, No. 4, Middle East affairs*, No. 1, 1958, pp. 43-60.

A growing sense of injustice and tyranny induced by the various developments, political, social, and economic, upon which I have touched, finally caused a number of persons to meet together in 1904. After discussions they decided to co-ordinate measures for the overthrow of the despotism. The majority of them belonged to the religious classes ; but their numbers also included merchants and members of the bureaucracy. They determined to work for the establishment of a code of laws and justice, and for the overthrow of tyranny and oppression. Their discussions showed a sense of urgency and a belief that the Persian people were faced by a choice between freedom and independence on the one hand and a continuance of the despotism and imminent enslavement to foreigners on the other (1).

The question of the customs administration and the customs tariff meanwhile focussed and heightened the prevailing discontent. The movement against the customs administration was a tangled one, and was used by different parties to further their own particular interests or causes, but it was an issue over which religious fanaticism could be easily stirred up since the customs were under foreign (Belgian) administrators and the repayment of foreign loans was secured on them. It was also a matter which touched the material interests of the merchants since not only were customs duties raised, but their evasion was likely to become more difficult ; and the erstwhile farmers of the customs, deprived of their gains, were also discontented. And any rise in the price of commodities affecting the population at large could be attributed to the new customs tariff. Moreover, the customs administration, because the new tariff had been negotiated between the Russians and M. Naus, the Belgian director, was regarded by the ordinary people as a Russian institution (2).

About the beginning of 1905 a determined effort was made to organize an agitation against M. Naus. This set in train a series of events which led to the grant of the constitution in 1906. A detailed examination of these happenings, which I cannot attempt here, will throw further light on the tangled skein of intrigue and counter-intrigue which surrounded these events and the role of the *'ulamā* in them.

(1) See further "Secret societies and the Persian revolution", pp. 52 ff.
(2) F.O. 60:698. Hardinge to Lansdowne, No. 69, Tehrān, 24 March 1905, marked conf.

It was not so much poverty and economic stress which aroused protest — though these existed — but rather the fact that the existing situation was felt to be contrary to the true government of Islam. Misrule prevailed and had reached such lengths that it was felt that the very existence of Persia, the *mamālik-i islām*, was being threatened. As the weight of tyranny increased, the cry arose, *musalmānī cheh shud*, and it was to this that the masses responded, with a demand for the restoration of the government of the *sharī'a* because the assumptions and values on which Islam rested were still felt to be relevant to their life. The "popular" movement which thus developed was not a demand for the transfer of power to a group with a new ideology, but simply for the restoration of righteous or just government. In these circumstances, notwithstanding the fact that some of the *'ulamā* supported the despotism, the people turned to them — venal though they often were — as their only possible leaders. The landowning class was allied to the government : individuals among them might from time to time resist it or even attempt to overthrow it, but such movements had no appeal for the ordinary man — they merely resulted, if successful, in the transfer of power from one despot to another. The merchants and tradespeople could provide material resources, but they had never enjoyed respect and prestige such as would have enabled them to assume the leadership of a "popular" movement. As for those who looked to the liberal west for their political ideals, there was a gulf in understanding between them and the common man. They might, perhaps, have provided the movement with a new ideology, but such an ideology could only have become acceptable if interpreted in terms of Islam. In fact, they did not put forward a new ideology, perhaps because they knew that they could not win support except in terms of Islam, or because in their hearts they, too, clung to Islam. Their declared aim was also the restoration of just government, which was understood by the masses and the *'ulamā* to be the rule of the *sharī'a*. Some of the "liberals" must have known that what they wanted was not this, but they did not challenge the *'ulamā* on this issue.

The *'ulamā* themselves, although their leadership of the "popular" movement was undisputed, were not by any means united, and it is not surprising that once the initial victory was gained they failed to hold together. Some were actuated, perhaps, by nothing more complicated that a desire to retain their existing privileges, which they saw to be slipping through their fingers

as a result of the new trends. Others found themselves on one side or the other for no more profound reason than personal rivalry and ambition. Some, again, saw the new movement as a step towards the establishment of the kingdom of God upon earth ; and others saw in the adoption of the techniques of parliamentary government the possibility of restraining the despotism. Their aim was not the adoption of western civilization, but only of its techniques, in order to establish the supremacy of the law, which they interpreted to be the *sharī'a*, and to prevent foreign encroachment (1). And some among them saw modern science and enlightenment as the same thing as traditional rationalism, believing that the origins of Western thought and all modern ideas were to be found in the Qur'ān (2). The realms of religion and government were thus confused.

The situation was full of paradox. Personal rivalries and intrigues played an important part ; and money not infrequently changed hands. But in spite of this, I think it fair to say that the dominant feature of the movement for constitutional reform was a genuine desire for freedom and justice, though these concepts did not always mean the same thing to the different groups who supported the movement. There is nothing to show that any group, either among the *'ulamā* or among those who looked to Western Europe to provide their political ideals, had given any real thought to politics or that they had a clearly thought-out ideology. It was the coincidence of misgovernment and foreign intervention in the internal affairs of the country which brought together those who felt that the weight of tyranny had reached intolerable lengths and those who believed that the shah and his ministers were selling the country to foreigners. They were drawn from all classes and the movement of opposition which developed around them received popular support because of the intuitive feeling of the people that in opposing

(1) As Spring Rice, who was sent to Persia a second time in 1906, on this occasion as minister, pointed out in a private letter dated 21 February 1907, the movement was both national and religious. It was, he wrote, a "sort of desperate last attempt to set Persia on her legs again. The feeling is that foreign nations shall *not* have her, yet a while" (*The letters and friendships of Sir Cecil Spring Rice*, II, 91). In another letter dated 27 April 1907 he wrote, "You will see that the popular movement here is national as well as religious, and that it is easily directed from race as well as religious motives against an alien dynasty in the pay of an alien empire... Here you have the elements of a real race-religious-reform movement. For a reform movement it is : a protest against as bad a system of government as ever existed" (*ibid.*, II, 98).

(2) Cf. M. Mahdi, "Modernity and Islam", in *Modern trends in world religions*, 1959, pp. 16 ff.

the despotism they were carrying out their duty as Muslims in enjoining the good and forbidding the evil. And since the aim of such action was the restoration of just or righteous, i. e. *shar'ī*, government, the natural leaders of the movement were the *'ulamā*.

DISCUSSION

M. Naṣr. — Vous avez dit que les *'ulamā* étaient pour le roi et contre le mouvement révolutionnaire. Je me dois de préciser que ceux parmi les *'ulamā* qui s'étaient opposés au mouvement révolutionnaire ont agi de la sorte parce qu'ils cherchaient dans leur opposition à faire inscrire ce mouvement dans le cadre de la *šarī'a*. Leur premier et grand souci était de protéger la *šarī'a*. Vous avez fait d'autre part allusion à des sociétés secrètes. S'agirait-il de la Franc-Maçonnerie ?

Miss Lambton. — Mon intention n'était pas de dire que les *'ulamā* qui s'étaient opposés au mouvement révolutionnaire avaient soutenu la tyrannie pour elle-même, mais que le gouvernement auquel ils avaient accordé leur soutien représentait aux yeux du peuple la tyrannie. Quant au rôle de la Franc-Maçonnerie, il n'est pas aisé de l'éclaircir en raison des difficultés que nous rencontrons pour l'accès aux sources. M. Ismâ'īl Ra'īn a étudié quelques aspects de ce problème dans un ouvrage paru récemment à Téhéran. Les relations entre Malkam Khan et la Franc-Maçonnerie d'une part et quelques autres sociétés secrètes ou semi-secrètes d'autre part, restent assez obscures. Il se pourrait, et c'est même probable, qu'il entretînt des contacts avec la Franc-Maçonnerie par l'entremise de la Grande Loge d'Orient. Toutefois, il n'est pas établi d'une manière certaine que ceux qui avaient été accusés par leurs ennemis de Franc-Maçonnerie l'avaient été vraiment. Après la restauration de la Constitution de 1909, des contacts avaient été établis entre quelques députés et la Franc-Maçonnerie, toujours par l'entremise de la Grande Loge d'Orient.

XVI

POÈMES FUNÈBRES CONSACRÉS AUX IMÂMS

par Henri MASSÉ

Par poèmes funèbres, j'entends la *marthiya* (plur. : *marâthi)*, l'un des plus anciens genres poétiques de la littérature arabe. La *marthiya* de langue persane apparut plus tard, avec toutes les différences entre la poésie bédouine et la poésie citadine ; mais elle est représentée par de nombreux poèmes auxquels il y aurait lieu de consacrer une étude d'ensemble. Certains de ces poèmes sont élégies plus que chant funèbre à proprement parler : ainsi celui par lequel, rivalisant avec Boḥtori (ixe s.) auteur d'un poème arabe sur le même sujet, Khâqânî (xiie s.), se lamente devant les ruines de Madâïn-Ctésiphon, mais en évoquant ceux qui habitèrent ce palais : « Ici, la terre ivre a tremblé ! mais elle but, au lieu de vin, dans le crâne du roi Hormoz, le sang du cœur de Khosroès... Ce vin qu'offre le vigneron, c'est le sang du cœur de Chirine ; de la cendre du roi Parvîz est formée la rustique jarre ».

D'autre part, il convient de considérer dans la poésie persane (comme dans la poésie arabe) deux aspects du poème funèbre : déploration (*marthiya* proprement dite), glorification *(madḥ)* coexistant à toutes les époques du genre, qu'il s'agisse d'une personnalité religieuse ou laïque ; ainsi le poème persan de Kisâ'i (fragment trad. *in* Massé, *Anthologie persane*), glorifiant Ali sous la dynastie des Samanides (xie s.), princes sunnites, mais tolérants et protecteurs des Lettres.

Quant aux *marâthi* composées en l'honneur des Imâms, il y aurait avantage à en dresser la bibliographie. Cette recherche serait-elle fructueuse ? En principe, elle porterait sur les périodes favorables au shî'isme. Me risquant à rappeler des notions familières à tout orientaliste, je le ferai très sommairement. Au viiie siècle, les révoltes provoquées par l'exécution d'Abou Moslim, qui avait tant contribué au renversement des califes

omayyades par les califes abbassides, accrurent l'influence croissante du shî'isme à la cour de Bagdad ; au siècle suivant, les Alides réfugiés au Mazendéran accentuèrent cette propagande. Mais l'effet de ces mouvements fut surtout politique. Ensuite, le projet du calife Mamoun en faveur de l'imâm Rizâ fut un trop court épisode, sans influence. Au contraire, les manifestations organisées à Bagdad et aux lieux saints des environs, durant la suprématie des Bouyides, furent décisives ; je me défends d'en parler après la communication de M. le Pr Gabrieli et je me borne à admettre que cette période ne fut pas sans influence sur la composition de poèmes funèbres psalmodiés aux processions.

Sous l'hégémonie des Seldjukides, soutiens déterminés du sunnisme, la situation des shî'ites devint difficile ; Ibn al-Athîr a mentionné un pèlerinage de Malikchâh et de Niẓâm-al-Molk aux sanctuaires de Ali et de Hosayn — ce qui, à première vue, semble un acte de large tolérance ; mais ce faisant, ce souverain et son ministre, orthodoxe rigoureux, entendaient honorer ces défunts en leurs qualités de gendre et de petit-fils du Prophète — et non d'Imâms shî'ites. Si Nâcir-è Khosrow, le poète philosophe de l'Iran (qui mourut à l'époque de l'apogée des Grands Seldjukides), réussit à composer un *dîwân* (où l'on trouve plusieurs poèmes qui attestent sa dévotion aux Alides) et, de plus, à propager la doctrine ismaïlienne sur laquelle il rédigea plusieurs ouvrages, c'est parce qu'il avait cherché refuge en un ermitage, au sein des monts du Badakhchân. Par contre, au siècle suivant, Qawâmi, poète shî'ite des plus distingués, fut l'auteur d'un *dîwân* qui contient nombre de vers glorifiant la sainte famille des Imâms — et cela tout en jouissant de la faveur du dernier des Seldjukides de l'Irak, privés de toute autorité par leurs atabeks et les rivalités de leurs émirs.

Quant à l'époque de la domination des Mongols, on sait qu'après les ravages causés par leurs conquêtes et le renversement du califat de Bagdad, ils firent preuve de tolérance religieuse : deux des Il-khans de Perse devinrent musulmans ; à la fin du XIIIe siècle, Ghazan déclara l'Islam religion d'Etat ; au début du XIVe, son successeur Oldjaytu — un inquiet — né chrétien, se convertit au sunnisme qu'il abandonna pour l'imâmisme ; il projeta même de transférer d'Irak à la magnifique mosquée de sa capitale, Sultaniyeh, les restes de Ali et de Hosayn (la mort l'en empêcha).

Au cours du même siècle, les Serbédâris, régnant en Khorasan sur la région de Sebzévar, sont fervents shî'ites, de même

que les Qara-quyunlu qui se maintiennent en Perse occidentale et en Irak jusqu'en 1469 ; ils préparent les voies aux Safavis qui rétablissent l'unité de la Perse et font de l'imâmisme la religion d'Etat fondée sur l'hérédité prophétique, le culte des martyrs et l'idée de rédemption : la glorification des Imâms trouve alors son poète.

Si j'ai rappelé sommairement la situation du shî'isme aux siècles précédents, c'est dans la pensée que la commémoration poétique des Imâms n'était pas formellement interdite et que ce poète, Moḥtacham, ne fut probablement pas sans devanciers. Mais il est par excellence le chantre des Imâms ; c'est seulement au XIXe siècle qu'on lui trouve un émule, Yaghmâ. Je vais donc consacrer quelques instants à ces deux poètes.

Les encyclopédies et les histoires de la littérature persane ont omis ou mentionné trop brièvement Kamâl al-Dîn Moḥtacham. Il est vrai que sa biographie n'est fondée que sur des allusions personnelles qu'on rencontre éparses dans une œuvre de jeunesse (en prose mêlée de vers) et dans quelques poèmes. Mais il serait regrettable de passer sous silence la partie vraiment originale de son œuvre. Si la date de sa naissance est ignorée, l'on sait qu'il vécut sous le règne de Châh Tahmasp Ier (1524-1576) et qu'il mourut fort âgé, en 1588. Dans ses vers, il parle plusieurs fois de son frère qui vivait en Hindoustan et d'un neveu pour lequel il demanda vainement au sultan de ce pays l'autorisation de venir en Iran ; dans un autre poème, il demande au prince turcoman Mohammad Khan la libération de ce neveu fait prisonnier par des bédouins. A la mémoire de son frère, il a consacré l'une de ses plus belles *marâthi* (trad. à paraître in *Mémorial Minorsky*). Son tombeau, qui subsiste à Kâchân, est fréquemment visité par les dévots et les admirateurs de son œuvre. Son *dîwân*, considérable, présente tous les types de poésies. N'acceptant pas le style dit « indien » en vogue sous les Safavis, il reste fidèle au style des Anciens pour ses *qacîdas* et au style irakien, plus souple, pour ses *ghazals*. Mais c'est dans ses poèmes funèbres qu'il a donné toute sa mesure, et l'on peut déclarer hardiment qu'en ce genre il n'a pas été surpassé ; pour les uns, il adopte la forme de la *qacîda* ; d'autres sont des *tardjibend*, poèmes assez longs et formés de stances analogues aux *laisses* de nos chansons de geste ; dans ces *marâthi* qui commémorent imâms, souverains, princes, grands personnages, le poète s'attache tantôt à déplorer le défunt (ex. Hosayn), tantôt à le glorifier (ex. Ali). En voici deux exemples, le premier (comptant 46 vers) traduit en grande partie, le second (plus de 200 vers) traduit en extraits.

Pour l'Imâm Hosayn

« Ce sol empli d'infortune est la plaine de Kerbélâ.
Où est donc, ô cœur insensible, ton soupir embrasant le ciel ?
En ce désert fut mis à mort le Prince aux lèvres altérées :
c'est le temps des cris pour la langue, et le temps des pleurs pour les yeux.
Des plaintes de ces opprimés, l'étendue est encor marquée ;
de la fumée de nos soupirs, si le monde est noirci, c'est juste.
En ce lieu fut le campement de la famille du Prophète ;
et tout autour, nos pleurs à flots remplacent aujourd'hui les tentes.
Ici s'engloutit tristement la nef de la vie de Hosayn ;
pourquoi donc la mer de nos pleurs reste-t-elle calme en ce gouffre ?
Voici le dôme lumineux dont, au plus près et au plus loin,
les rayons éclairant la terre montrent la route aux égarés ;
et voici le sépulcre auguste où, les uns succédant aux autres,
les pèlerins ont sous leurs pieds l'Aigrette dominant les Saints.
Voici, voici le Feu très-pur qui par sa puissance et sa gloire
est un asile pour les Saints, pour les Chérubins un refuge.
Le voici, ce tombeau splendide : devant lui,
le ciel, semblable à un coffret, n'a plus de prix,
malgré qu'il soit orné de cent mille joyaux.
Et le voici, le reposoir du Maître du Trône sublime :
qui balaye son seuil aura pour appui le Trône de Dieu (neuvième ciel).
Le voici, ce cyprès du jardin du Prophète.
sous la terre ; et du ciel la taille s'est courbée
parce qu'il pleure Hosayn à la haute stature.
Le voici, le voici, ce rosier du jardin
de Fâtèmè, la Vierge, endormi dans son sang ;
parce qu'il est brisé, les Houris déchirèrent,
dans leur deuil, leur chemise, à l'instar de la rose
(qui, alors qu'elle éclôt, déchire son calice).
Lui, flambeau pour l'œil des Purs, son corps mis à nu comme un cierge !
sa tête est séparée du tronc par le fer de la violence.
Joie du cœur de Fatma Zahrâ, sous les sabots des quadrupèdes,
de partout son sein plein de science est foulé aux pieds du malheur.
Hosayn, le fils de Ali, ami de l'âme du Prophète,
est frappé par Sinân ibn Aws du glaive de l'iniquité.
Chéri du maître de Doldol, Hosayn, père de Abdallah
gît sans aide, désarçonné, dans la plaine de Kerbélâ...
... Pose le pied avec respect dans la chapelle sépulcrale
dont le très lumineux parvis est rouge comme la tulipe
par le sang qui coula du chef de l'enfant chéri de Ali...
Si l'œil de son ami ne verse pleurs de douleur, malheur à lui !
car de regret ses ennemis poussent des clameurs de tristesse...
... Ouvre les yeux de l'âme, ô mon cœur ! c'est ici

le temple de l'union dont chacune des briques
est telle qu'un miroir reflétant l'univers.
Détourne-toi de ce parvis si tu ne sais pas le comprendre :
la manche des Houris balaye ce tombeau, tel le Paradis...
... O refuge des musulmans ! infidèle, je suis pécheur
et de mon Seigneur j'espère miséricorde et rémission.
O émir des croyants ! je suis un des réprouvés de ta Cour,
et de Celui qui pardonne j'attends le son d'un appel.
Imâm des vertueux ! j'étais des rebelles de ce peuple ;
mais j'espère que le Prophète, satisfait, m'accueillera bien.
Toi qui aides les pécheurs ! j'ai sombré dans les forfaits ;
mais je voudrais que tu m'accueilles au sanctuaire de Grandeur.
Intercesseur pour les coupables ! mes péchés ne se comptent point ;
mon but est que tu intercèdes près de Mahomet, ton aïeul.
O sûreté pour ceux qui craignent ! je me réfugie près de toi ;
je te demande protection, surtout au jour du Jugement.
O toi, le père d'Abdallah ! j'ai soif sous la nuée des grâces ;
je cours pour une seule goutte, au bord de la mer des largesses.
O élu de Dieu ! Mohtacham, celui qui mendie à ton seuil
se tient sans moyens, sans ressource, faible et indigent, à ta porte.
Depuis longtemps, de son pays il arracha pour toi son cœur,
se dirigeant vers ta demeure par une voie longue et lointaine.
Dans sa détresse, il tient sa main devers le ciel pour implorer ;
de ton accueil résultera l'obtention de sa demande.
Malgré qu'ami de la révolte, sous le souffle de la passion,
il se soit assis au banquet du péché et malgré qu'il ait
chevauché le coursier des fautes,
comme il fut couvert de poussière dans la plaine de Kerbélâ,
si tu fais tomber de sa robe la poussière de la révolte,
cela sera juste, ô Hosayn ! »

(Selon la *Toḥfat al-zâïrîn* de Madjlisi, Hosayn est le seul des imâms dont la terre de sépulture a des propriétés curatives.)

Le second poème exalte les mérites de Ali et célèbre le héros plus que l'imâm martyr :

« Salut ! ô toi qui connais les secrets du Seigneur des mondes, ô toi l'héritier de la science du Prophète et le cavalier de l'hippodrome de la Foi !...

Salut ! ô toi dont le corps reposant sous terre exauce l'oraison du pèlerin, trésor enfoui pour que les hommes puissent gagner le Paradis !...

Salut ! ô toi le substitut du dernier prophète des temps, modèle des anciens et guide des modernes,

prince qui pris Khaïbar, destructeur de dragons, imâm sur terre et sur mer, défenseur de la vérité, vainqueur absolu, émir des croyants !...

Ton bras secourable fut une base de victoire pour le prophète d'Allah ; le fil de ton affection fut pour les hommes d'Allah le câble qui ne rompt point... »

(Les deux vers suivants semblent influencés par la poésie arabe — ce qui est rare chez Moḥtacham) :

Jour de guerre est jour de victoire grâce à la valeur des preux; par désir ardent de risquer sa vie, notre âme, tout comme un oiseau, ne peut plus tenir en sa cage.

L'entrepreneur de caravanes fixe sur le dos d'un chameau le fardeau de ton existence ; le cœur palpite dans le corps des guerriers au corps d'airain, à la manière d'une cloche...

Quand tu diriges l'attaque contre l'armée des ennemis, les anges porteurs du divin trône ont désir de te voir combattre.

Quand tu fais tomber glaive et poing sur les têtes des rebelles, quand par ta force un coup pénètre du cavalier à sa monture,

les contemporains déclarent : « Il n'est de héros que Ali », et les anges, au ciel : « Il n'est qu'un sabre, le sien, Dhou'l-Faqâr ».

(A la fin du poème, l'auteur abandonne Ali pour s'adresser au souverain régnant et lui donner quelques conseils).

La qualité essentielle des *marâthi* de Moḥtacham est une sincérité fervente qui s'allie à un profond pessimisme — pessimisme dont ce début de poème funèbre est un des meilleurs exemples ; il fait songer au début de certaines *marâthi* arabes :

O ciel ! toi qui es fait de violence et d'injustice, tu as pour fondement la haine ; tu as déraciné les assises de la vie ; hélas ! que tu es inique !

Au feu de vie ne s'alluma, sur cette sombre terre, que brillant flambeau dont la course ne put aboutir sous ton souffle.

Ta hache injuste et ténébreuse anéantit la créature ; les êtres opprimés demandent à Dieu justice contre toi...

Ce pessimisme, on le retrouve dans les *marâthi* et les *nowḥât* du poète qui continue Moḥtacham au XIXe siècle : Yaghmâ (son pessimisme est causé peut-être en partie par ses mésaventures). Comme son devancier, il adresse souvent au ciel ses reproches — par exemple ce début : « Que dire de ce que tu fis, ô ciel vil ?... ». Il naquit vers l'année 1782 dans l'oasis de Djandak, au centre de la Perse, et prit le pseudonyme de Yaghmâ (Pillage) en souvenir d'une confiscation dont il fut victime. Sur sa vie aventureuse, on dispose d'une série de renseignements groupés par V. Minorsky *(Encyclopédie de l'Islam)*. D'abord chamelier, puis soldat, secrétaire, adjoint au gouverneur de Kâchân, ses satires vigoureuses mais grossières le réduisirent à une vie errante qu'il termina en revenant mourir octogénaire à son oasis natale.

Son talent indiscutable diffère de celui de Moḥtacham. Tandis que celui-ci se distingue par l'ampleur du développement poétique, Yaghmâ concentre son inspiration à la mesure de

marâthi comptant de 12 à 22 ou 24 vers — ce qui le porte à s'exprimer fréquemment par allusions en un style concis et trop souvent elliptique. En voici un exemple :

Le mois de la gaieté *(dhou'l ḥijja)* finit ; le mois de la douleur commence ; c'est le tour de deuil du soleil ; les étoiles lui font cortège.

Le ciel s'est préparé à livrer la bataille pour verser le sang du roi de l'Islam ; son armée, ce sont les étoiles, et l'ordre écrit est le croissant.

Il sied que la fille du ciel se couvre de vêtements noirs, car c'est l'assassinat de l'émir des Arabes (Ali) et le deuil du roi des Persans (Hosayn).

Si, jusqu'au Jugement dernier, soit par haine soit par amour, on pleure sang au lieu de larmes, cela sera vraiment bien peu !

Des six directions vient la plainte causée par ce deuil — ce malheur ; le poids du tourment que tu causes courbe l'ensemble des neuf cieux.

Si, dans ce bas-monde et l'autre, on renonce à la vie, c'est juste : pour porter ce deuil, sacrifier sa tête n'est qu'un premier pas.

« Pour les anges porteurs du Trône, la poussière de la souffrance est sur eux comme une colline ; les yeux des gens d'ici-bas sont trempés par les pleurs de deuil.

Le lot de tous les pécheurs est réjouissance et gaieté ; mais la famille de Ali subit oppression et violence.

Fais sortir de ton cœur la plainte autant qu'il peut se lamenter, et répands de tes cils le sang aussi longtemps qu'ils sont humides.

Je ne te savais pas si impudent, ô loup céleste ! tu enlèves par violence, même si c'est proie défendue.

En ce monde, de Yaghmâ les péchés sont incalculables ; mais pourquoi se chagriner ? Au Jugement dernier, Ali ! tu intercéderas pour lui.

De plus, on doit à Yaghmâ un type de poème à refrain (*nowḥè-yè sînèzèni* : lamentation à battement de poitrine) psalmodié par une des trois catégories de pénitents qui suivent les processions du 9 moharrem *(tâsou'â)* et du 10 moharrem *('achourâ)*. Ayant décrit ces cérémonies spéciales aux Imâms (*Croyances et coutumes persanes*, pp. 120-140), je n'y insiste point. Il convient de noter que les frappeurs de poitrine sont dirigés par un chef de chœur *(nowḥè-hrân)* : en psalmodiant le premier hémistiche du vers, ils se frappent vigoureusement la poitrine, en mesure ; au second hémistiche, ils frappent des deux mains leur tête, moins vigoureusement.

La déploration suivante commémore la fin tragique de Qâsem fils de l'imâm Hasan et neveu de Hosayn, marié à sa cousine peu avant de succomber en combattant à Kerbélâ :

Après ta mort, le monde — et pour l'éternité —
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
prend un vêtement noir pour la mort de la vie
hélas ! hélas ! cent fois hélas !

Pourquoi ne pas gémir, tout comme la guitare ?
De par le sort, hélas ! en ta chambre de noces,
le son des instruments passa du chant aux plaintes ;
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
Si vraiment le safran fait naître en nous le rire (croyance populaire),
hélas ! pourquoi nos pleurs augmenteraient-ils donc ?
Qu'on regarde ma face à teinte de safran !
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
O toi dont le tourment est deuil pour l'univers,
ce deuil afflige, hélas ! et la terre et le ciel.
Oui, c'est l'appel au deuil, à un deuil éternel ;
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
Après ta mort, la joie n'aboutit qu'au chagrin
hélas ! amassé par le sort.
Je chante : c'est le chant d'une pleureuse à gages ;
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
Le front du tambourin, le sein de la cymbale et la plainte de la harpe
hélas ! font musique de deuil.
Le cri du chagrin succède à l'inspiration de la joie
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
A qui donc hors à toi, le sol de cette plaine
devint-il un linceul, hélas ! trempé de sang ?
Du trône du plaisir, en vêtements de noces,
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
ta litière attachée, tu pars du lieu sanglant,
hélas ! et je te suis,
criant comme ceux qui marchent en caravane,
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
A l'exception de tes cheveux noirs et bouclés,
hélas ! empourprés par le sang,
jamais personne ne vit cheveux ayant couleur de pourpre ;
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
Cette flèche à la pointe empoisonnée troua
de mon âme, hélas ! la cuirasse.
Je me lamente, ô ciel ! sur ce coup d'arc cruel
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
Sous le vent agressif, le printemps de ta vie
hélas ! est tombé de la branche.
Pas une fleur cueillie au jardin de jeunesse !
hélas ! hélas ! cent fois hélas !
Lorsque de droite et de gauche, l'ost de Syrie, l'ost de Koufa
se mirent à piller, hélas !
le deuil fut pour les humains et la joie pour les démons,
hélas ! hélas ! cent fois hélas !

Ce poème est en liaison directe avec la *ta'ziyè* « Les noces de Kassem », dont Arthur de Gobineau publia la traduction (*Religions et philosophies dans l'Asie centrale*, chap. XIV et XV).

Ces *marâthi* et ces *nowḥât* eurent-elles influence sur l'évolution de la *ta'ziyè* ? Il importe de connaître sur ce point l'opinion très autorisée de M. le président Cerulli. Je me bornerai à rappeler que la représentation de la *ta'ziyè* était souvent précédée d'un chœur chantant un de ces poèmes dont je viens de parler, et que, selon Eugène Aubin (*La Perse d'aujourd'hui*, 1908), une série de cartouches à fond vert portant des vers de Moḥtacham sur la mort de Hosayn faisait partie du décor des représentations données à la *tèkiyè* du palais de Golestân.

DISCUSSION

N. B. — M. Massé n'a pas pu se rendre à Strasbourg ; c'est M. Ch. Pellat qui a lu sa communication.

M. Gabrieli. — Je me fais un honneur d'adresser les meilleurs souhaits au nom de tous et en mon nom personnel à M. Henri Massé.

M. Cerulli. — Je voudrais seulement dire qu'il existe sur la question des « Lamentations » toute une collection en turc qui, à mon avis, mérite d'être traduite et publiée.

M. Naṣr. — Dans les pratiques du Muḥarram, on chante à cette occasion des *Marâṯî*, en particulier sur 'Alî.

M. Pellat. — J'ai cherché ces thèmes dans la littérature ancienne ; mais je n'ai rencontré que des banalités, surtout dans la littérature des premiers siècles. Dans le *Dîwân* de Di'bil publié par al-Aštar, une distinction est établie entre les poèmes qui paraissent authentiques et ceux qui sont visiblement apocryphes ; dans ces derniers, de nouveaux thèmes apparaissent, mais l'inspiration demeure assez pauvre. J'ai, par ailleurs, dépouillé le *Šarḥ nahǧ al-balâġa* où je croyais trouver des vers originaux, mais ce fut décevant.

M. Naṣr. — Il existe une poésie populaire semblable au Maroc. Il serait intéressant de voir s'il n'existe pas des traits similaires entre cette poésie et celle de la Perse.

M. Fahd. — Quelle est la nature de la langue utilisée ? Est-ce du dialectal ou du littéraire ?

M. Naṣr. — C'est du littéraire.

LE THÉÂTRE PERSAN

par Enrico CERULLI

Masques des acteurs
des *ta'ziyeh*

Musée d'Ethnographie, Téhéran

(*Photos de l'Institut italien de Culture*,
Téhéran)





XVII

LE THÉÂTRE PERSAN

par Enrico CERULLI

Les recherches des dernières années ont attiré l'attention des orientalistes sur le problème du théâtre persan. On n'avait que peu de données — je veux dire plutôt : peu de textes de cette production littéraire et on risquait de s'arrêter aux élaborations inspirées à Gobineau par son délicat goût d'homme de lettres ou aux hypothèses que des étudiants persans en Europe avaient présentées à Edward Browne. On voit que l'on pouvait difficilement examiner et résoudre — et, peut-être même pas, apercevoir — les questions que cette production théâtrale persane pose aux historiens, puisqu'on ne disposait que seulement du texte d'une cinquantaine de pièces à peu près. Telle étant la condition de ce secteur de nos études, j'ai cru utile de profiter de mon long séjour en Perse, de 1950 à 1954, pour recueillir le plus grand nombre de manuscrits du théâtre religieux persan. A mon retour en Europe, j'ai donné ma collection — en tout 1 055 manuscrits — à la Bibliothèque Vaticane, afin que les résultats de ma recherche soient à la disposition des orientalistes pour leurs recherches ultérieures (1) ; et j'ai déjà eu la grande satisfaction de voir d'abord un si illustre collègue que Louis Massignon et puis Alessandro Bausani et dernièrement Hildegard Siebers se dédier à l'étude de l'un ou de l'autre de mes manuscrits (2), tandis que Ettore Rossi et Alessio Bombaci, avec une

(1) Cf. E. Cerulli, « Notizie preliminari su manoscritti del teatro persiano », in *Rendiconti Accademia Lincei*, Sc. mor., 1953, pp. 76-77 ; Id., « Una nuova collezione di manoscritti persiani della Biblioteca Vaticana », in *Rendiconti Accademia Lincei*, Sc. mor., 1954, pp. 507-515 ; Id., « Le théâtre persan et ses origines », in *La Nouvelle Clio*, Bruxelles, 1955-1957, pp. 181-188 ; Id., « Il teatro persiano : la sua genesi e la sua storia », in *Cultura e scuola*, Roma, I, 1962, pp. 106-111.

(2) L. Massignon, « Le Majlis de Manṣûr-e Ḥallâj, de Shams-e Tabrêzî et du Mollâ de Roum », in *Revue des Etudes Islamiques*, 1955, pp. 69-91 ; A. Bausani, « Adamo ed Eva », in *Persia Religiosa*, Milan, 1959, pp. 438-453 ; Id., « Drammi popolari inediti persiani sulla leggenda di Salomone e della regina di Saba », in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici*, Accademia dei Lincei, Roma, 1960, pp. 167-210 ; Id., « S. Giovanni Battista

compétence et une patience exceptionnelles, en dressaient le catalogue (1). Je suis donc heureux d'avoir ainsi attiré l'attention des savants sur ce coin un peu oublié de la littérature persane (2). On peut se demander pourquoi donc ce secteur de la littérature persane n'avait pas été l'objet de recherches poussées de la part des iranisants. Il y a eu plusieurs causes de cela. Et d'abord, lorsqu'on s'occupe d'une grande littérature d'art, comme la littérature persane, en spécialiste, on est naturellement attiré par l'étude des chefs-d'œuvre ou, tout au moins, des ouvrages qui sont traditionnellement cités comme ayant une valeur artistique. Ce qui est hors des sentiers battus attire moins ou pas du tout. Cette attitude si facilement justifiable est aussi renforcée, peut-être, par l'attitude parallèle qui pendant longtemps fut celle des hommes de lettres persans, lesquels, en parlant officiellement, ostentaient un certain mépris envers les productions littéraires de type populaire en dehors des formes et genres de la grande tradition.

Or, l'historiographie moderne nous a éloigné, ou aurait dû nous éloigner de pareilles attitudes. Il est parfaitement légitime — bien entendu — de faire de l'histoire littéraire en tant que mesure des valeurs esthétiques ; mais il est également légitime de rechercher les manifestations littéraires qui, à un niveau esthétiquement plus bas, ou presque négatif, nous donnent l'image de la religiosité du peuple au-delà de la doctrine officielle et sont aussi une documentation parfois précieuse pour l'histoire culturelle. Parce que, comme je crois l'avoir prouvé ailleurs, parfois ce n'est pas de sommet à sommet qu'une culture a influencé l'autre, mais c'est justement en bas de l'échelle des valeurs esthétiques que des poètes, et même de grands poètes, ont reçu une étincelle, au moins pour leur inspiration. Laissons donc entrer l'étude du théâtre persan dans l'histoire culturelle de ce merveilleux pays si riche en gloires éclatantes dans le domaine de l'art. Or, quels sont les genres du théâtre persan ? Je ne parlerai pas des tentatives modernes, qui ont eu lieu en Iran comme dans les pays arabes et en Turquie, d'instaurer un théâtre sur le modèle

e Zaccaria in tre drammi popolari persiani inediti della collezione Cerulli », in *Atti del Convegno Internazionale l'Oriente Cristiano*, Accademia dei Lincei, Roma, 1964, pp. 153-238 ; Hildegard Muller geb. Siebers, *Studien zum Persischen Passionsspiel*, Fribourg-en-Breisgau, 1966. (Texte et traduction de deux drames : *Le sacrifice d'Ismail* et *Adam et Eve*, pp. 230-257 + 1-41.)

(1) E. Rossi et Alessio Bombaci, *Elenco di drammi religiosi persiani Fondo mss. Vaticani Cerulli*, Città del Vaticano, 1961.

(2) Il est réjouissant aussi de voir des savants persans se dédier à l'étude de leur théâtre national, comme *Bahram Beiẓâ'i, A Study on Iranian Theatre*, Téhéran, 1965 (en persan).

des pièces des pays européens ou américains. J'ai assisté, en effet, à Téhéran à une pièce persane inspirée de la *Tosca* de Victorien Sardou, avec quelques adaptations. Mais ici encore, le génie artistique des Persans a réagi contre l'imitation passive des modèles étrangers ; et on a eu, par exemple, il y a quelques années à Téhéran, une pièce qui avait comme sujet l'histoire bien connue en Orient du pauvre homme qui est pris dans son sommeil et porté dans le palais impérial, où le lendemain à son réveil toute la cour — par ordre du vrai souverain — l'honore comme roi. Encore ici la réception de la vieille histoire (qui, à l'occident de la Perse, est entrée dans les *Mille et une nuits* arabes et beaucoup plus loin forme le cadre de *The Taming of the Shrew* de Shakespeare) n'est pas inerte, sans mouvement propre. Le souverain, qui dans la pièce persane est le grand chah Abbas, cherche pour un jour un substitut dans la personne du mendiant ensommeillé, parce que le *munağğim* de sa cour lui a prédit que ce jour-là il serait menacé par un danger ; et du reste quelques scènes gentiment ironiques nous montrent le mendiant souverain qui cherche vainement à se faire obéir parce que, au fond, pour les petites choses comme pour les grandes affaires, les gens du palais impérial et les autorités du gouvernement obéissent pratiquement beaucoup plus qu'au souverain, aux ordres et instructions d'un vizir favori du souverain. Et voici alors que chah Abbas, qui assiste en cachette aux scènes de son substitut, se rend compte de beaucoup de choses, plus que du danger que le *munağğim* lui avait annoncé.

Mais je voudrais plutôt donner ici quelques autres informations sur le théâtre persan traditionnel. On doit noter trois différents genres de productions théâtrales à niveaux aussi différents :

1) *Le théâtre des marionnettes*. — Ce Guignol avec des marionnettes en bois, parfois intéressantes encore au point de vue artistique, a ceci de particulier : le meneur du jeu ne se cache pas dans la boîte du théâtre comme chez nous, mais au contraire il agit et fait bouger les marionnettes auxquelles il donne sa voix en se plaçant assis ou agenouillé devant la petite scène et ainsi les spectateurs le voient directement (1). Ce théâtre mineur,

(1) AL-GHAZZĀLĪ, dans un passage de l'*Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* (éd. Cairo, 1279 h., IV, 122), compare les actions des hommes contrôlées par le monde supérieur invisible de la Divinité aux marionnettes contrôlées par le meneur du jeu qui les fait bouger dans l'obscurité de la nuit. On avait cité ce passage comme ancien témoignage du théâtre des marionnettes chez les Arabes ; mais A. BOMBACI (« On ancient Turkish Dramatic Performances », in *UAS*,

qui aujourd'hui est près de mourir, n'est pas tellement innocent aux yeux des autorités parce que, assez souvent, les marionnettes font leurs commentaires parfois piquants sur les événements du jour dans un genre de satire populaire qui ne diffère pas beaucoup des petits pamphlets en vers, aussi très populaires, que l'on voyait vendre dans les anciens temps dans les quartiers périphériques de la capitale persane.

2) *Le théâtre des aventures épiques.* — On peut donner ce nom à un genre de pièces autrefois très goûtées et qu'on voyait aussi dans les quartiers populaires des grandes villes. Les pièces avaient comme sujet l'un ou l'autre des épisodes de la grande poésie épique persane. Lorsque l'action dramatique le permettait, les acteurs s'exprimaient en récitant des passages entiers, en vers, des poèmes anciens qui étaient ainsi mieux reconnus et vulgarisés. Ces pièces avaient aussi, pour égayer le drame, des personnages comiques (on comparerait volontiers cet artifice littéraire populaire au théâtre espagnol du grand siècle) ; et parmi ces personnages comiques, il y avait des personnages types, comme le paysan de Rešt qui parlait dans son dialecte campagnard et opposait sa fourberie à l'intelligence frauduleuse des citoyens de la ville ; et le soldat turc, le vieux type du militaire étranger à tout et à tous hors de son métier. Cela faisait donc plutôt des masques stylisés dont l'emploi usuel était resté toutefois dans le goût des spectateurs. Ce genre théâtral aussi, quoique traditionnel, est en train de disparaître : ce qui ne peut que chagriner ceux qui voient dans cet art populaire au moins une possibilité d'évolution spontanée vers des formes et niveaux plus hauts.

3) Parfois les pièces d'argument épique, dont nous venons de parler, sont interrompues par quelques *petites farces*, véritables intermèdes divertissants. J'ai assisté moi-même à un de ces intermèdes, au milieu d'une pièce dédiée aux aventures de l'héros Rustam ; et la petite farce montrait un ânier allant au marché qui était d'abord assailli violemment par sa femme habillée à l'antique, avec le *čadôr* qui la cachait aux yeux des passants ; et puis, dans une deuxième scène, le bonhomme devait

1963, p. 99) a fait remarquer, très justement, que al-Ghazzālī était Persan et, par conséquent, son témoignage est à rapporter plutôt au théâtre persan. J'ajouterai que la deuxième hypothèse de A. Bombaci que, après tout, il n'est pas à exclure que al-Ghazzālī ait dérivé cette comparaison de source grecque (donc ni persane ni arabe), paraît moins invraisemblable si le théâtre auquel al-Ghazzālī se référait — il y a huit siècles — était joué, comme aujourd'hui, par un meneur que les spectateurs voyaient.

encore subir les attaques et obéir à sa femme cette fois-là habillée à la moderne. Et il concluait résigné : avec *čadôr* ou sans *čadôr*, c'est elle toujours qui est l'ânier et moi je suis toujours l'âne. Donc, voici une version théâtrale de la vieille légende persane, qui veut qu'un coin du bazar d'Ispahan est occupé par les cordonniers spécialisés pour les pantoufles de formes et poids spéciaux avec lesquelles les dames persanes peuvent battre leurs maris.

4) Enfin les *ta'ziyeh*, ce qu'on appelle maintenant le théâtre religieux persan. Comme j'ai dit au début de ce rapport, c'est surtout des *ta'ziyeh* que je voudrais vous parler en me référant à ma collection de manuscrits. Les premiers résultats de l'examen de ce répertoire sont :

a) Le théâtre des *ta'ziyeh*, s'il ne peut pas encore prétendre d'être inséré dans la haute poésie, est toutefois à un niveau artistique supérieur aux productions théâtrales absolument populaires dont je viens de parler. Les pièces en vers et les règles de la métrique sont généralement respectées. Il y a aussi des conventions réthoriques stéréotypées et devenues obligatoires : ce qui — entre parenthèses — est un autre indice de l'ancienneté de ce théâtre. Les auteurs ne manquent pas, dans quelques-unes de leurs pièces, d'arriver à une certaine efficacité poétique, surtout dans la représentation des émotions douloureuses ; tandis que, au contraire, on descend parfois aux expressions rudement vulgaires, surtout dans les passages comiques.

b) Tandis que les pièces des autres genres de théâtre dont j'ai parlé sont, en grande partie, improvisées par les acteurs en suivant pour l'ensemble un schéma écrit, les *ta'ziyeh* sont entièrement écrites et les acteurs n'ont qu'à les réciter en apprenant par cœur leurs rôles. On a donc un vrai théâtre, qui peut être transmis par ses pièces d'une génération à l'autre et d'une région à l'autre.

Les *ta'ziyeh* sont récitées maintenant par les membres de « fraternité » *(anǧumān)*, qui se dédient de temps en temps à les jouer, particulièrement comme œuvre méritoire au point de vue religieux. Mais il y avait eu dans le passé — et, je crois, au début du XIXe siècle sous le règne de Fatḥ 'Alī Šāh — la formation de compagnies d'acteurs professionnels qui, patronnés par la cour ou les princes locaux, jouaient les *ta'ziyeh* selon les demandes des puissants du jour ou dans la célébration de fêtes locales.

c) Pour tous ceux qui ont eu l'occasion d'assister aux

représentations des *ta'ziyeh*, le véritable spectacle, qui frappe émotionnellement et qui en même temps donne des aperçus intéressants sur le problème historique, est plutôt celui du public. On peut dire, sans exagérer, que vraiment il n'y a pas de public, parce que ceux qui assistent au drame y participent directement. D'abord l'assistance est disposée assise en cercle autour de l'espace libre destiné au jeu des acteurs. Avant le commencement de la pièce, le directeur du jeu distribue à tous les spectateurs de l'eau qu'il prend avec une grande cuillère et un vase en fer, prédisposé devant les places du public. Ceci est expliqué comme un souvenir de la soif que le martyr Ḥussēn eut à souffrir à Kerbela. Puis on commence à jouer la pièce. Aux scènes les plus dramatiques, le public crie, s'agite, se lève debout ; et, au moment où arrive la conclusion tragique du massacre de la victime ou des victimes, le public, encore plus en proie à une violente émotion — certains d'entre eux presque en transe — lance à haute voix des appels : Non, non, pas lui, tuez-moi plutôt ! et quelques autres parfois portent en avant vers la scène un agneau en criant : Prenez plutôt cette victime et sauvez le saint martyr ! La participation du public nous entraîne ainsi aux origines mêmes du théâtre et le spectacle est riche de signification et valeur historiques.

d) Les *ta'ziyeh* sont jouées, en général, pendant les nuits de pleine lune dans la cour des mosquées ou près des lieux de pèlerinage des *imām-zadeh*. Mais on a joué des *ta'ziyeh* aussi à la cour impériale pendant le règne des souverains qui étaient favorables à cette poésie dramatique. Une de ces représentations en présence du souverain est documentée par un tableau qu'on voit aujourd'hui au palais du Golistan. Les acteurs ont des masques, dont je parlerai après, et des costumes, selon les moyens plus ou moins riches de leur fraternité. L'emploi de guerriers montés à cheval n'est pas rare. Les vers de chaque rôle sont récités sur un ton fortement emphatique ; et le masque amplifie encore ce véritable *os rotundum*, qui, du reste, est la manière usuelle par laquelle traditionnellement sont récités en Iran les vers dans les occasions solennelles.

e) Les événements, qui sont les sujets des *ta'ziyeh*, sont très nombreux. Puisque ce théâtre religieux est et doit être inspiré par les croyances de l'Islam persan conformément aux sentiments populaires, il est évident qu'un grand nombre des pièces se réfèrent à la tragédie de Kerbela, c'est-à-dire au massacre de l'Imām Ḥussēn par les soldats des Umayyades. Les épisodes de la bataille ; le martyre volontairement accepté — et plus

encore accepté déjà par Ḥussēn dans l'ère primordiale avant la Création ; la rédemption des pécheurs au Jugement dernier que le martyr Ḥussēn implore, ses funérailles, la destinée tragique de sa famille, sont la matière de dizaines et dizaines de drames. Or, il est vrai que Kerbela nécessairement est au centre de la production théâtrale, parce que la fin du martyr Ḥussēn met en branle profondément la sensibilité populaire des Persans qui sentent dans cet événement l'écho de deux idées profondément enracinées en leur âme depuis des siècles, et en dehors des religions positives successivement adoptées : l'idée de l'attente d'un Saoshyant rédempteur et l'idée que *oportet ut unus moriatur pro populo*.

Mais l'importance de Kerbela n'est pas exclusive, les sujets des pièces sont, au contraire, très variés. On va des sujets qu'on a dit bibliques, dans le sens de récits concernant des personnages bibliques mais vus par l'intermédiaire de la tradition islamique, orthodoxe ou gnostique, peut-être ; jusqu'aux légendes des Imāms du Chiisme persan ; aux célébrations des saints locaux ; aux prodiges et aventures des pèlerins aux lieux sacrés. Et, avant tout, à la vie et miracle du Prophète Mahomet ; du seul khalife légitime (selon les Chiites) 'Alī ; et surtout à Fâṭima, femme sainte qui est au centre des *Cinq du manteau* (Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan, Ḥussēn), la Famille sacrée du Chiisme persan. Deux des *ta'ziyeh* de ma collection ont pour sujet deux souverains de la Perse au XIXe siècle : Fatḥ 'Alī Šāh et Nāṣir ud-dîn Šāh.

Encore certaines pièces représentent au théâtre des contes et nouvelles du patrimoine littéraire et folklorique du Moyen Age, parfois commun à l'Orient musulman comme à l'Occident européen. Je citerai, dans ma collection, la pièce concernant la jeune femme importunée à cause de sa beauté et qui, pour garder sa pureté, s'arrache les yeux qui, toutefois, lui sont restitués par un miracle de 'Alī ; les autres sur l'histoire du jeune Juif qui accomplit une cérémonie du rituel musulman et son père le punit de mort, mais après il est prodigieusement ressuscité (dans notre version, la cérémonie non juive est typiquement celle d'avoir accepté un rôle à jouer dans une *ta'ziyeh*). Dans une autre pièce, un souverain embarrassé à juger d'une question litigieuse sort le soir dans la rue et surprend un groupe d'enfants qui jouent au tribunal et qui lui montrent ainsi la solution équitable de son problème ; et nous savons que ce conte a eu une large diffusion partout.

Le roman des amours du grand roi Cosroë et de Širīn la chré-

tienne a inspiré dans la littérature et dans l'art persan poèmes et peintures ; et narrations populaires aussi. Une pièce de ma collection est justement dédiée à la belle Širīn qui se tue sur la tombe de son aimé Cosroë, et là encore les comparaisons à faire avec semblables légendes d'Occident sont évidentes.

Mais encore une autre pièce nous présente la tragédie de Manṣūr al-Ḥallāj et la lutte du mystique contre les théologiens. La pièce a été traduite et publiée sous la direction de Louis Massignon ; et je n'ai pas besoin d'en parler encore ici (1).

On voit ainsi que les sujets des *ta'ziyeh* sont bien au-delà de la tragédie de Kerbela, quoique les événements du martyre de Ḥussēn et de ses compagnons y ont un rôle éminent (2).

Ici, on peut poser un problème qui concerne directement l'histoire de ce genre du théâtre persan : comment on est passé de la représentation des faits de Kerbela aux autres sujets de nos drames ? Je dois dire d'abord que ce problème concerne les *ta'ziyeh* que nous avons aujourd'hui ; c'est-à-dire celles de ma collection et les autres déjà recueillies avant moi. Le problème historique général sera examiné à part, à la conclusion de ce rapport. Pour ce qui concerne les *ta'ziyeh* que nous avons maintenant, dans les conditions dont j'ai parlé, j'avais déjà souligné que presque toujours — mais pas nécessairement toujours — dans les drames, qui ont un autre sujet que Kerbela, on lit quelques vers qui relient l'un ou l'autre moment de l'action dramatique à la geste de Kerbela. C'est le cas des *ta'ziyeh* étudiées par Bausani, dont le sujet est la tradition de Salomon et de la reine de Saba et de leur heureux mariage, qui toutefois, est mis en rapport de contradiction avec le mariage douloureux

(1) Je voudrais ajouter ici que le même sujet a été récemment traité par un poète égyptien, Ṣalâḥ 'Abd al-Ṣabûr, dans une pièce jouée en octobre 1967 au Caire, au théâtre de l'Opéra (naturellement en arabe), où toutefois al-Ḥallāğ « est assez différent de celui de l'histoire et, sans aller jusqu'au mystique progressiste qu'a voulu donner le metteur en scène de l'Opéra, celui du texte même de la tragédie agite des problèmes modernes », et l'auteur connaissait les ouvrages de L. Massignon (cf. J. JOMIER, « La tragédie de Ḥallâj jouée au Caire », in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, IX, Le Caire, 1967, pp. 349-354).

(2) Les *ta'ziyeh* en langue turque *(azeri)*, qui se trouvent dans ma collection (22 en tout), ont été écrites pour être jouées dans l'Azerbeidjan persan et ont les mêmes sujets que les pièces en persan. On m'avait dit qu'il y avait aussi des pièces en langue arabe chez les Chiites des Baḥreïn, mais je n'ai pu avoir aucune autre preuve de cela. Aussi, pendant mon séjour au Pakistan, j'ai cherché à vérifier s'il y avait des *ta'ziyeh* en Urdu ; mais, quoiqu'on m'ait assuré que cela était vrai, je n'ai pu avoir aucun manuscrit de cette littérature, qui, du reste, est étroitement liée à la culture persane.

de la fille du martyr Ḥussēn et de Qāsim tués à Kerbela (1). Ceci m'avait paru presque un fait analogue en Orient à ce que j'avais signalé ailleurs dans nos littératures occidentales du Moyen Age, où ce que j'avais appelé « un raccord pieux » avait été employé pour insérer dans les recueils de contes miraculeux populaires des narrations de tout autre origine, ce qui donne lieu à des transmissions compliquées : par exemple, la légende persane sur la fondation de Qays passée en Occident et appliquée d'abord à la fondation de Venise et, après une large diffusion, aux *nursery rhymes* anglaises sur Whittington et son chat, est entrée, par un « raccord pieux » — une addition insérée dans la narration — dans la collection des Miracles de Marie et est retournée avec la collection même d'Occident en Orient, lorsqu'on a traduit ces contes en arabe au XIIIe siècle (2).

Encore en rédigeant son catalogue des manuscrits de ma collection, A. Bombaci a relevé une autre possibilité : il y a des *ta'ziyeh* moins longues que les autres qui, avec leurs allusions à un épisode de Kerbela qui n'est pas développé mais qui paraît devoir suivre immédiatement, ont plutôt l'aspect d'un prologue (3). Il s'agirait donc ici d'une composition, qui se présente comme une préparation à la tragédie véritable et qui, après, en se développant — ne fût-ce qu'en durée — aurait gagné son autonomie. Cette hypothèse, bien entendu, n'exclut pas l'autre dont j'ai parlé ; et il se peut qu'on ait suivi encore d'autres méthodes pour s'éloigner du sujet obligé de Kerbela, tout en gardant un certain lien avec ces événements fondamentaux.

Mais avant de dire quelques mots sur la question historique des *ta'ziyeh*, il nous faut regarder de près leur situation dans la société iranienne des temps modernes. Ce théâtre religieux, quoique religieux pour les sujets traités et dans les intentions de ses auteurs et acteurs, était regardé avec méfiance par les cercles conservateurs des écoles islamiques. Cela peut-être pas autant pour les objections possibles contre la représentation vivante d'événements considérés sacrés ; mais plutôt parce que, dans la production théâtrale, pouvaient s'insinuer idées et expres-

(1) A. Bausani, *Drammi popolari inediti persiani delle leggenda di Salomone e della regina di Saba, op. cit.*, pp. 169-170.

(2) E. Cerulli, « Una tradizione medievale sulle origini di Venezia e le sue fonti orientali », in *Rivista degli Studi Orientali*, XXIV, pp. 145-160. (Les sources sont, pour Venise, les *Annales Stadenses* et, pour Qays, le *Ta'rīḫ-i Waṣṣāf*.)

(3) E. Rossi et A. Bombaci, *Elenco di drammi religiosi persiani, op. cit.*, p. LI-LII.

sions divergentes ou, encore plus, contraires aux doctrines du Chiisme persan officiel. Et nous avons cité, par exemple, l'attitude favorable au mystique al-Ḥallāǧ contre les théologiens dans la pièce dédiée à leur lutte ; et il n'est pas difficile de reconnaître dans l'une ou l'autre des *ta'ziyeh* quelques échos d'idées et mythes apparentés aux doctrines à fond gnostique si conformes au goût des Persans. Cette méfiance des milieux rigoristes ne manquait pas d'influencer aussi les souverains et les gouvernements de l'Iran, qui, selon les circonstances, étaient portés à tenir compte, plus ou moins, des humeurs des religieux. On passe ainsi de périodes de faveur pour le théâtre — j'ai cité le cas de Fatḥ 'Alî Šāh — aux périodes d'hostilité déclarée ou d'aversion modérée.

D'autre part, et dans un sens opposé, les modernisants, les jeunes qui revenaient en Iran de leurs études à l'étranger, regardaient ce théâtre dans la cour des mosquées les nuits de pleine lune comme une vieillerie dont il fallait se libérer au plus tôt. Des deux côtés antipathie vers cette tradition théâtrale, qui toutefois — unique dans les pays musulmans de l'Orient — représentait une caractéristique nationale.

Et notons que le théâtre, par sa force de suggestion sur le public, aurait pu avoir un rôle à jouer — et de tout premier ordre — pour la diffusion de certaines idées ou en faveur de certains projets favorisés ou opposés par les gens au pouvoir en Iran. Ici encore, une situation à double tranchant qui a maintenu ce théâtre toujours dans une position délicate.

Cette analyse des attitudes des différents milieux de l'Iran dans les temps modernes explique suffisamment, à mon avis, le fait que les plus anciens voyageurs en Perse n'ont pas parlé du théâtre. Il ne devait pas être facile, dans les anciens temps, pour un Européen non musulman d'aller pendant la nuit dans l'enceinte des mosquées — et encore à la périphérie des villes, dans la plupart des cas —, et être toléré comme participant à ce qu'on considérait et valait comme un rite et qui, par surcroît, se développait dans un état d'excitation, parfois de transe, des assistants. L'*argumentum ex silentio*, je le répète, ne me persuade pas beaucoup. Alors quelle a été l'origine du théâtre religieux persan ? Je ne m'arrêterai pas ici, encore une fois, aux informations recueillies par Edward Browne des étudiants persans en Angleterre, qui lui dirent que ce théâtre s'était formé à la fin du XVIII[e] siècle pour imiter les productions théâtrales religieuses européennes. Les dernières années du XVIII[e] siècle en Europe, je n'ai pas besoin de le dire, n'étaient pas beaucoup

favorables aux représentations pieuses sur le parvis des cathédrales.

La tradition populaire persane authentique, que j'ai recueillie pendant mon séjour en Iran, attribue la diffusion des *ta'ziyeh* au grand souverain de la dynastie Ṣafawide : Šāh Ismā'īl, lequel aurait employé ce théâtre pour diffuser et propager définitivement le Chiisme duodécimain (Iṯna'ašariyya), qui est devenu la doctrine officielle en Perse. J'ai plusieurs fois insisté ailleurs sur le crédit que la tradition locale mérite en Asie comme en Afrique ; mais, naturellement dans notre cas, cela ne veut pas dire que nous devons l'accepter totalement et sans réserves. Il reste aussi la possibilité que cette tradition soit vraie partiellement dans le sens que Šāh Ismā'īl peut avoir utilisé à ses fins un genre poétique qui existait déjà avant lui et que son action liée à l'adoption du Chiisme duodécimain ait frappé la mentalité populaire.

En dehors des traditions, la question des origines comporte avant tout deux solutions différentes : ce théâtre est né en Iran et en partant de quelles données ? ou plutôt il est dû à l'influence de cultures étrangères ? La Perse, énorme isthme de la mer Caspienne à l'océan Indien, se trouve géographiquement sur la voie terrestre des échanges entre l'Asie méditerranéenne et l'Asie centrale et orientale, carrefour de la culture méditerranéenne et des grandes cultures de l'Inde et de la Chine. Influences culturelles ont pu arriver en Perse du monde occidental ou de l'Asie orientale. Une imitation du théâtre religieux byzantin paraît exclue ; et non seulement parce que bien peu nous est resté de ce théâtre et les possibilités de comparaison sont très limitées, mais aussi parce que, à l'état actuel de nos connaissances, toute hypothèse qui ferait remonter le théâtre persan à l'époque des contacts suivis avec l'Empire byzantin ne pourrait être appuyée sur aucune preuve positive. Il n'y a pas de doute, au contraire, sur la possibilité que des marchands persans aient assisté dans les Indes ou en Chine aux spectacles des théâtres de ces deux pays ou que des troupes, même réduites au minimum, des acteurs ou jongleurs indiens ou chinois aient donné des spectacles en Iran, en y arrivant à la suite des caravanes commerciales. Mais ici encore, s'il y a la possibilité, les preuves manquent. J'avais suggéré dans un travail préliminaire une recherche sur les costumes et les masques employés par les acteurs des *ta'ziyeh*, afin de voir si de ce côté matériel — j'ose dire — du théâtre persan quelques indices auraient pu nous aider à l'identification d'éventuelles influences culturelles étrangères au monde iranien

d'aujourd'hui. Je n'ai pu avoir, jusqu'à maintenant, que quelques photos de masques que j'avais vus au Musée d'Ethnographie de Téhéran, une initiative qui fait honneur vraiment à S. E. Palbod, ministre de la Culture. Je vous les montrerai ; mais je dois ajouter qu'à mon avis, ce début de recherche n'est pas suffisant pour nous permettre ne fût-ce qu'une hypothèse raisonnable sur l'origine des masques. Notre confrère Gherardo Gnoli m'a communiqué obligeamment son hypothèse provisoire que, pour les masques des *dīv* cornus, il pensait plutôt à la survivance d'une iconographie très ancienne et typique du territoire culturel iranien et irano-mésopotamique bien antérieure à l'Islam. Le problème reste donc entier pour ce qui concerne les influences étrangères. Mais est-ce qu'on peut accepter l'hypothèse contraire : d'une germination spontanée, en Iran même, de ce genre de théâtre ? L'hypothèse est séduisante. Il est bien connu que les cérémonies qui marquent la célébration en Iran du martyre de Ḥussēn à Kerbela le 10 du mois de *muḥarram*, se développent dans une atmosphère qui portait autrefois au comble de l'exaltation du sentiment religieux. Les chants funèbres en mémoire du martyre, les processions dans les rues où les gens du peuple, nus jusqu'à la ceinture, se frappaient des poings la poitrine ou la tête ou s'entaillaient les bras avec leurs couteaux en laissant couler leur sang des blessures ; ce spectacle de deuil et de douleur profondément senti par l'âme populaire, tandis que dans le deuil le sacrifice nécessaire du martyr était vu comme la condition obligatoire pour la renaissance de la joie, créait la situation psychologique d'enthousiasme qui aurait pu inspirer, chez un peuple si sensitif que les Persans, les poètes et donc la poésie dramatique.

Lorsque j'ai assisté à la représentation d'une *ta'ziyeh* dont le sujet était le martyre de 'Abbās, et je voyais au moment du massacre les spectateurs se lever, émotionnés, quelques-uns en pleurant et tous criaient : « Tuez-moi ! Tuez-moi et épargnez l'innocent ! », j'ai cru distinguer dans cette attitude le moment initial de la création du théâtre persan. Et, comme déjà, plus tard, notre confrère Severyns remarqua pendant une réunion, où j'en avais parlé à Bruxelles, que cette origine possible du théâtre persan se présentait comme une frappante analogie avec l'origine possible du théâtre grec. Mais on peut objecter contre cette hypothèse que cela ferait dépendre entièrement le théâtre persan des rites pour le martyre de Ḥussēn. On établirait ainsi chronologiquement les débuts du théâtre non seulement en époque musulmane, mais encore à une période d'Imamisme établi en Perse ; ce qui, après tout, rejoindrait la tradition locale sur le chah Isma'īl

Ṣafawî, considéré comme l'inspirateur premier des représentations du théâtre religieux. D'autre part, la chronologie des *ta'ziyeh* est assez incertaine, comme j'ai déjà dit, et les tentatives de trouver des allusions à ce théâtre chez les auteurs persans du Moyen Age n'ont pas donné de résultats : un passage du *Maṯnâwî* de Ǧelâl ad-dîn Rûmî, qu'on avait cité à ce propos, ne se réfère pas aux *ta'ziyeh.* Donc rien ne s'opposerait en principe à la datation de la naissance du théâtre dont nous parlons à l'époque de la Perse musulmane ; mais cela seulement à l'état actuel de nos connaissances et sans que l'on puisse exclure une solution différente.

Mais je me demande si les deux hypothèses (origine du théâtre dans la Perse même ou naissance du théâtre à cause d'influences étrangères, indiennes ou chinoises qu'elles soient) ne peuvent pas s'être croisées et avoir agi ensemble en même temps ou en temps différents. Je crois utile de citer ici l'exemple de la Grèce et de son théâtre populaire moderne des ombres. Il n'y a pas à douter que la naissance de ce théâtre est due à l'influence turque et le Karaghéosis des Grecs est le Qaragôz des Turcs. Mais le répertoire des pièces du théâtre d'ombres en Grèce a été hellénisé par auteurs et acteurs ; et les sujets concernant l'épopée d'Alexandre le Grand et les héros de la guerre d'indépendance du siècle passé ont donné satisfaction au sentiment national et transformé cet emprunt en l'assimilant aux grandes traditions de la nation. Il n'est pas impossible qu'en Iran les influences culturelles des autres pays asiatiques aient poussé les Persans, avec leur penchant naturel pour l'art et la poésie, à adopter la manifestation poétique de leurs sentiments religieux par le théâtre : ce qui est encore un autre aspect de l'originalité de la littérature de l'Iran vis-à-vis des autres peuples musulmans du Proche-Orient. Et aisément cette manière d'expression poétique a été insérée dans la tradition nationale et a été employée à présenter au peuple idées et rites du pays et épisodes historiques et légendaires de la vie millénaire de l'Iran.

DISCUSSION

M. Gabrieli. — Je tiens à dire mon admiration pour cette esquisse riche et savoureuse concernant l'un des aspects du génie iranien.

M. Naṣr. — Dans certains milieux cultivés iraniens, une nette tendance se dessine en faveur de l'étude de la *ta'ziye.* Le développement de cette *ta'ziye* est dû en grande partie à ces milieux qui s'apparentent à la gauche iranienne.

M. Brunschvig. — A propos des masques, je me demande si l'hypothèse qui veut que des masques aient surgi du néant au XVI[e] siècle peut être utilement envisagée, quand on sait que les masques étaient largement répandus dans le monde depuis les anciens temps. Il me paraît plus normal d'imaginer une influence préexistante. Une étude de ces masques par des spécialistes nous donnerait des éléments d'information très utiles.

M. Cerulli. — J'ai montré quelques masques à des spécialistes, mais ils se sont gardés de se prononcer, car je ne disposais que de peu d'échantillons. A ce propos, je dois signaler qu'un spécialiste a formulé l'hypothèse d'une influence provenant du Tibet. Cela pourrait être également une survivance de rites antéislamiques.

M. Cahen. — Au sujet de l'origine du théâtre persan, vous avez affirmé qu'il n'existait aucun document ancien. Avez-vous pensé aux miniatures ?

M. Cerulli. — Évidemment, il y a les miniatures persanes. Mais je n'en connais pas qui représentent le théâtre à l'époque ancienne. Nous en avons seulement de très modernes.

Mme Melikoff. — La relation de la mort de Ḥusayn ne pourrait-elle pas nous apporter quelques précisions ?

M. Cerulli. — Il s'agit là de récit et non de théâtre. Le problème est celui-ci : comment est-on passé de la narration à l'expression théâtrale ?

SÉANCE DE CLOTURE

M. Gabrieli. — Je voudrais dire toute notre reconnaissance à MM. Brunschvig et Fahd, organisateurs de ce colloque. J'exprime le souhait, au nom de tous, de voir les communications et discussions publiées dans un proche avenir.

M. Brunschvig. — Je désire adresser mes sincères remerciements à tous ceux qui ont participé si activement à ce colloque. Je remercie particulièrement M. Fahd et le Centre de Recherches d'Histoire des Religions qui se chargent de la tâche pénible de publier nos travaux. Je saisis cette occasion pour formuler deux remarques, à savoir tout d'abord que nous n'avons pas pu examiner tous les secteurs de l'immense problème de la pensée imâmienne. Il en est d'extrêmement importants que nous avons délaissés, faute de temps. Je pense à l'histoire de l'art figuratif, à l'architecture. Je pense aussi au problème de la position du shîʿisme imâmien à l'égard des non-musulmans. On pourrait ainsi allonger la liste. La deuxième remarque concerne l'attitude d'esprit, la méthodologie, l'approche, comme on dit aujourd'hui. Il est apparu durant ce colloque des divergences de méthodes. Ces différences, voire même ces oppositions, ont été sensibles. On n'aperçoit ces divergences que lors de réunions semblables, mettant en rapport des spécialistes aussi compétents. N'y aurait-il pas lieu d'accepter non seulement une confrontation courtoise, mais un échange de vues plus poussé nous permettant de mieux nous connaître. L'histoire se doit de prendre en considération tous les aspects. Pour ma part, je pense qu'il est bon que chacun de nous tienne compte de ce que l'autre côté représente. C'est une très bonne chose que de confronter les disciplines différentes ; pareils contacts sont toujours féconds. Pourquoi donc des contacts de ce même type n'auraient-ils pas lieu entre gens d'une même discipline ? Je crois que ceux qui se sont établis durant ce colloque constituent une sorte de leçon qui pourra dans une certaine mesure influer sur nous tous, de manière que chacun puisse considérer à l'avenir l'autre voie, la voie étrangère, celle qui ne méritait pas en principe notre intérêt. J'ai l'air de faire la leçon, mais croyez-moi, elle s'adresse autant à moi-même qu'à vous.

Je vous remercie.

INDEX

N. B. — L'établissement des index est dû au dévouement de M. Ali Bouamama, lecteur d'Arabe.

I. — *INDEX DES NOMS PROPRES*

Aaron, 60, 62, 68.
'Abbâs, 59, 84, 126, 292.
'Abd al-Ghaffâr, 80.
'Abd al-Ḥamîd, 133, 134.
'Abd al-jabbâr, 25.
'Abd Allâh, 82, 83, 160, 274, 275,
'Abd Allâh b. 'Abbâs, 40.
'Abd Allâh b. Afṭaḥ, 86.
'Abd Allâh b. al-Ḥasan b. 'Alî, 74.
'Abd al-Malik, 85.
'Abd Manâf, 82.
'Abd al-Muṭṭalib, 82, 83, 160.
'Abd al-Ṣâliḥ, 97.
Abel, 79.
Ablath, 81.
Abraham, 81, 82, 83.
Abû Bakr, 59, 62, 67, 73, 84.
Abû Bašîr, 44.
Abû Dharr, 59, 226.
Abû Ḥanîfa, 86, 99, 184.
Abû Hurayra, 132.
Abû Ibrâhîm, 97.
Abû l-Ḥasan, 97, 98.
Abû l-Ḥaṭṭâb al-Asadî, 131.
Abû l-Ṣalt, 45, 46.
Abû Muslim, 126, 127, 271.
Abû Qurra, 36.
Abû Sahl Ismâ'îl, 15, 16, 29, 202.
Abû Salama, 74.
Abû Sûbûkteğin, 136.
Abû Ṭâhir, 110.
Abû Ṭâlib, 83, 160.
Abû Turâb (Shaykh), 254.
Abû Yûsuf, 184.
Adam, 45, 68, 72, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 160, 161, 203.
Adham, Ibrâhîm al-, 226.
'Adjam, 80.
'Adnân, 82.
'Aḍud ad-Dawla, 106, 109, 111.
Afğânî, Ğamâl ad-Dîn, 253.
Afrasiyâb, 80.
Aghâjânî, Muḥammad Reżâ, 152.
Ahl al-Bayt, 75, 77, 80, 108, 109, 110.
Ahl-i Ḥaqq, 128.
Aḥmad b. Muḥammad b. 'Isâ, 41.
Aḥmar, 81.
Aḥsâ'î, Aḥmad, 150, 154, 173, 233.
'Â'iša, 21, 132, 213.
Akhnûkh, 80.
Akhṭal (al-), 59.
Alamût, 116, 117, 129.
'Alawî, Aḥmad, 174.
Alexandre, 81, 134.
'Alî, 20, 23, 32, 58, 59, 60, 62, 63, 66, 67, 68, 72, 73, 75, 77, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 95, 98, 99, 117, 119, 121, 126, 128, 157, 160, 161, 179, 197, 217, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 227, 229, 237, 250, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 279.
'Alî b. al-Ḥakam, 135.
'Alî b. al-Ḥusayn, 85, 88, 118, 131.
'Alî b. Muḥammad b. al-Ğahm, 42.
'Alî b. Muḥammad b. al-Hâdî, 74.
'Alî al-Naqî, 97.

'Alî al-Riḍâ, 18, 34, 37, 38, 42, 44, 45, 74, 86, 87, 88, 97, 98, 109, 121, 152, 168, 226, 239.
'Alî b. aṭ-Ṭâ'ûs, Raḍî al-Dîn, 227.
'Alî Shâh, 231.
Amḥûq, 80.
Amid/Diyar Bekir, 117.
'Âmilî, Ḥorr, 144.
'Âmilî, Bahâ' al-Dîn, 231.
Amîn (al-), 86, 135.
Amîr Niẓâm, 252, 255, 256, 257, 258.
'Ammâr al-Yâsir, 226.
Âmolî, Ḥaydar, 147, 150, 162, 172, 174, 223, 229.
'Amr b. 'Ubayd, 21.
Anûsh, 80.
Anûshâ b. M., 81.
Âqâ 'Abdullah, 256.
Âqâ Mîrzâ Ibrâhîm, 263.
Âqâ Muḥ. Riḍâ Qumshah'i, 232.
Âqâ Ṣâdiq, 256.
Aq-Qoyunlu, 236, 238.
Ardashîr, 81.
Arfakhshâd, 80.
Aristote, 134.
Arméniens, 244, 263.
Arphaxad, 80, 82.
Aryad b. D., 81.
Âṣaf b. Barakhiyâ, 81.
Âṣaf al-Dawleh, 255.
Asfar, 81.
Ash'arî (al-), 14, 20, 247.
Ashiqpasha, 124.
Ashiqpashazade, 124.
Ashkevarî, Qoṭboddîn, 174.
Ashtar (al-), 77, 279.
'Âshûra, 106.
'Askarî, al-Ḥasan b. 'Alî al-, 74.
Aubin, Eugène, 279.
Averroès, 155.
Avicenne, 145, 156.
Awzâ'î, 198.
Aydin, 125.
Aydinoghlu, 125.
Azalî, 253.
Âzarbâyjân, 254, 257.
Azd, 139.
'Azîz Nasafî, 147.
'Azrâ'îl, 78.

Bâbâ Ilyâs, 124.
Bâbâ Isḥâq, 123, 124.
Bâbî, 252, 253, 262.
Badakhchân, 272.
Badr, 51.
Bahman Mîrzâ, 254.
Bahrânî, Kamâl ad-Dîn Maytham, 227.
Baḥrayn, 239.
Bakhîrâ, 81.
Balḫî, Abû l-Qâsim, 24.
Banû 'Âmir b. Lu'ayy, 133.
Banû Asad, 134.
Banû Hâshim, 65.
Banû Nawbakht, 15, 16, 17, 23, 26, 29, 202.
Banû Šaybân, 134.
Bâqillânî (al-), 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 207, 208.
Bârfurûsh, 263.
Barmakî, Yaḥyâ b. Ḫâlid al-, 86, 134.
Barmakides, 86.
Barza b. S., 81.
Bashû, 81.
Baṣra, 76.
Baṣrî, Abû l-Ḥusayn al-, 27.
Baṣrî, al-Ḥasan al-, 24, 217, 226.
Bausani, Alessandro, 288.
Bâyazîd al-Basṭâmî, 226.
Bektaš (Ḥâğğî), 123, 230.
Bektaš Ḫân, 242.
Bektashis, 123, 127.
Bishr al-Ḥâfî, 226.
Biwarasb, 80.
Blachère, R., 108, 109, 110.
Bombaci, Alessio, 281, 289.
Bousquet, 198.
Boustany, Sélim, 70.
Brousse, 126.
Browne, Edward, 281, 290.
Brunschvig, R., 198.
Buḥturî, 271.
Bursî, Ḥâfiẓ Rağab al-, 147, 150, 151, 155, 157, 167, 168, 170, 228.
Bûyides, 105 sqq., 272.

Caîn, 79, 80.
Caînan, 82.
Čâldirân, 241.
Cédar, 82.
Cerulli, E., 279.
Chameau (Bataille du), 73, 84.
Chardin, 240.
Christian Missionary Society's, 263.

Daniel, 81.
Darb aḏ-Ḏahab, 136.
Dâr al-Funûn, 258.
David, 81.
Daws b. U., 81.
Deccan, 241.
Dhahabî, 71.
Dhoul-Faqâr, 276.
Dhû l-Qarnayn, 80.
Di'bil, 279.
Dînawarî, Abû Ḥanîfa ad-, 138, 140.
Djahân Shâh, 85.
Djandak, 276.
Djandaroghlu, 125, 126.
Doldol, 274.
Ḏû Qâr, 51.

Enos, 80, 82.
Enveri, 125.
Ève, 82.

Fadak, 74.
Fâlagh, 81.
Fârs, 238, 252, 255.
Fatḥ 'Alî Shâh, 231, 248, 254, 262, 264, 285, 287, 290.
Fâṭima, 62, 83, 86, 87, 88, 179, 219, 220, 274, 287.
Fâṭima bint Asad, 84.
Fayḍ Mullâ Muḥsin, 230.
Ferdinand, 244.
Féridoun, 80.
Fihr, 82.
Finḥâs, 81.
Franc-Maçonnerie, 269.
Franciscains, 244.
Frères de la Pureté, 227.

Ğabal 'Âmil, 239.
Ğâbir b. 'Abdillâh, 88, 157.
Ğâbir b. Ḥayyân, 135, 136, 137, 139, 140, 141.
Gabriel, 83, 85, 221.
Gabrieli, F., 272.
Ġadîr Ḫumm, 72, 95, 106.
Ğa'fariyya, 131.
Ğa'far aṣ-Ṣâdiq, 35, 39, 42, 44, 72, 74, 86, 97, 99, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 194, 198, 203, 224, 226.
Ğa'far b. Abî Ṭâlib, 83.
Ğa'far b. Muḥammad, 88, 132.
Ğa'far b. Yaḥyâ, 136.
Ğâḥiẓ (al-), 76.
Gâzân, 118, 272.
Ğawbarî, 117.
Ghâlib, 82.
Ghaumîshâ, 80.
Ghazzâlî (al-), 67.
Ghulâm Ḥusayn (Ḥâğğî), 254.
Ğîlân, 238.
Ğibrâ'îl, 81.
Gnoli, Gherardo, 292.
Gobineau, Arthur, 278, 281.
Goldziher, 108, 198.
Golistan, 286.
Grande Loge d'Orient, 269.
Ğubbâ'î, Abû Hâšim al-, 24.
Ğu'fî, Mufaḍḍal b. 'Umar al-, 134.
Ğunayd, 227, 236, 237.
Gurjî, Abû l-Qâsim, 208.
Ğuwaynî (al-), 118.
Ğuzâğân, 131.

Hâdî (al-), 87, 88.
Ḥağarî, Rašîd al-, 226.
Ḥağğâğ (al-), 73, 132.
Ḥâkim (al-), 66.
Ḥakîm at-Tirmidhî, 220.
Ḥallâj (al-), 227, 288, 290.
Ḫâlid b. Yazîd, 133, 138.
Hamadhânî, 106, 108.
Hamaysa' (al-), 82.
Hamdânî, Mullâ 'Abd uṣ-Ṣamad-i, 177, 180.
Ḥamîd Kermânî, 145, 156.
Ḥaml, 82.
Ḥamûyah, Sa'd ad-Dîn, 146, 228.
Ḥamza, 83.
Ḥamzeh Mîrzâ, 256.
Harât, 109.
Harawî, Ğalâl, 182.
Ḥarîrî, 108.
Ḥarra, 132.
Ḥasan (al-), 73, 74, 79, 83, 85, 86, 88, 98, 125, 126, 132, 220, 221, 277, 287.
Ḥasan b. Mûsâ (al-), 15, 16.
Ḥasan al-Qârî', 152.
Hâshim, 82.
Hawf, 81.
Haylath (al-), 80.
Ḥayyân al-'Aṭṭâr, 138, 140.
Héber, 81, 82.
Hénoch, 80, 82, 160.

Hibat Allâh, 79, 161.
Hilâlî, Sâlim b. Qays, 88.
Ḥilla, 118.
Ḥillî, 'Allâmeh al-, 146, 227, 228.
Ḥillî, Djamâl al-Dîn, 118.
Hindawâ, 81.
Hindoustan, 273.
Hirmis, 80.
Hišâm b. 'Abd al-Malik, 131, 133.
Hišâm b. al-Ḥakam, 37, 54, 96, 134.
Hišâm b. Sâlim, 34, 135.
Hizir/Khidr, 125.
Holmyard, 136, 138.
Hormoz, 271.
Hûd, 81, 82.
Humâyun, 241.
Ḥumrân, 81.
Ḫurâsân, 239.
Ḥusayn (al-), 72, 73, 74, 79, 83, 85, 86, 88, 98, 119, 125, 126, 128, 132, 220, 221, 272, 273, 274, 277, 279, 286, 287, 288, 289, 292, 294.
Ḥusayn b. 'Alî, Kamâl ad-Dîn, 228.
Hystaspe, 81.

Iblîs, 78, 79.
Ibn 'Abbâd, 112.
Ibn 'Abbâs, 132.
Ibn Abî Jomhûr, 147, 222, 229.
Ibn Abî l-Ḥadîd, 121.
Ibn al-'Amîd, 112.
Ibn al-Athîr, 272.
Ibn al-Ikhšîd, 24.
Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillî, 27, 30, 71.
Ibn al-Muṭrân ad-Dimašqî, 137.
Ibn al-Nadîm, 70, 108, 133, 136, 137, 138, 141.
Ibn al-Râwandî, 202.
Ibn al-Zubayr, 132.
Ibn 'Arabî, 54, 147, 150, 162, 223, 228, 229, 232.
Ibn Bâbûyah, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 29, 32, 33, 38, 39, 40, 42, 44, 94, 100, 107, 144, 145, 152, 155, 158, 161, 203, 204, 227.
Ibn Baṭṭûṭa, 124.
Ibn Ḥadjar al-'Asqalânî, 71, 73, 76, 78.
Ibn Ḫallikân, 139.
Ibn Hânî al-Andalusî, 112.
Ibn Ḥazm, 212.
Ibn Khaldûn, 217, 220.
Ibn Mas'ûd, 70.
Ibn Nawbaḫt, Abû Isḥâq Ibrâhîm, 15, 146 (voir Abû Sahl Ismâ'îl et al-Ḥasan b. Mûsâ).
Ibn Qutayba, 94.
Ibn Taymiyya, 70.
Ibn Taghrîbirdî, 71.
Ibn Turkah, 229.
Ibn Waḥšiyya, 137, 139.
Ibrâhîm b. 'Abdillâh, 132.
Ibrâhîm b. al-Qibṭiyya, 85.
Idrîs, 80, 82.
'Iğlî, Abû Manṣûr al-, 131.
Ilkhâns, 246.
Ilyâs, 82.
'Imrân, 42.
Iṣfahân, 254, 255, 285.
Iṣfahânî, Abû l-Farağ al-, 108.
Isḥâq, 81.
Isḥâq b. R., 81, 83.
Iskâfî (al-), 203.
Ismâ'îl, 81, 82, 83, 86, 236.
Ismâ'îl II, 240.
Ismâ'îl Shaykh, 236.
Ispahânî, Abû l-Ḥasan b. Muḥ. Ṭâhir, 174.
Israël, 39, 43, 60.
'Izz ad-Dawla b. Mu'izz ad-Dawla, 136.

Jared, 80, 82.
Jean-Baptiste, 81.
Jésus, 68, 81, 87, 161, 162.
Job, 81.
Josué, 60, 81.

Ka'b, 82.
Ka'ba, 84, 180.
Kâchân, 273, 276.
Kalb, 111.
Karaghéosis, 293.
Karbalâ', 85, 106, 126, 131, 243, 250, 254, 274, 277, 286, 287, 288, 289, 292.
Karkh (al-), 107, 109, 134.
Kâshânî, 'Abd al-Razzâq al-, 229.
Kâshânî, Moḥsin-e Fayż, 144, 146.
Kassem, 278.
Kaššî, Abû 'Amr al-, 138.

Kaysânites, 75.
Khadîdja, 83.
Khaḍir (al-), 80, 85, 232.
Khaîbar, 275.
Khâlid b. al-Walîd, 84.
Khalîl, 186.
Khâqânî, 271.
Khayyâṭ (al-), 13, 14.
Khosroès, 271, 287, Kisrä, 133.
Khuḍairy, 55.
Khurâsân, 255, 256, 272.
Khuwârizmî (al-), 109.
Khuzayma, 82.
Khwânsârî, 71, 78.
Kilâb, 82.
Kinâna, 82.
Kisâ'î, 271.
Kračkovskij, 110, 111.
Kraus, Paul, 135, 136, 137, 138, 139, 141.
Kubrâwî, 119.
Kûfa, 17, 106, 110, 131, 134, 136, 226, 278.
Kulaynî (al-), 29, 32, 33, 37, 38, 39, 54, 89, 93, 95, 97, 99, 100, 107, 144, 158, 164, 166, 203, 226.
Kumayl, 166, 226.
Kutubî, 71.

Lâhîjî, 'Abd al-Razzâq, 230.
Lamak, 80.
Lamech, 80, 82.
Lazare, 111.
Lohrasp, 81.
Lu'ayy, 82.

Ma'add, 82.
Ma'arra, 111.
Ma'arrî (al-), Abû l-'Alâ', 111, 112.
Madâîn-Ctésiphon, 271.
Madâ'inî, Kâmil b. Ibrâhîm, 87.
Madjlisî, 78, 144, 224, 231, 275.
Mahdî, 23, 26, 87, 88, 118, 222, 238, 239.
Mahdî (le calife al-), 135.
Mahlâ'îl, 80.
Makîkhâl b. D., 81.
Malaléel, 80, 82.
Malcolm, Sir John, 248.
Mâlik, 82, 94, 198.
Malikchâh, 272.
Malkam Khân, 269.
Ma'mûn (al-), 18, 42, 74, 86, 87, 121, 168, 272.
Manṭiqî, Abû Sulaymân al-, 136, 137.
Manṣûr (al-), 86, 135.
Manûtshihr, 80.
Mar'îd b. N., 81.
Marie, 81, 289.
Mâriya, 85.
Ma'rûf al-Karkhî, 226.
Marwân b. al-Ḥakam, 135.
Marzubânî, Abû 'Ubayd Allâh al-, 25.
Mašhad, 226, 239, 240, 255.
Massé, H., 271.
Massignon, L., 106, 107, 110, 111, 226, 281, 288.
Mas'ûdî, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 88, 89, 90.
Ma'ṣûm, 231.
Maṣyâf, 116.
Mathusalem, 80, 82.
Mattûshâlakh, 80.
Mawṣilî, al-Ḥasan b. Nakid, 137.
Maytham at-Tammâr, 226.
Mâzandarân, 238, 252, 272.
Mez, A., 109.
Minorsky, 276.
Miqdâd, 59.
Mîr Dâmâd, 152, 232.
Mîrzâ Abû l-Qâsim, 256.
Mîrzâ 'Alî Aṣghar (Ḥâǧǧî), 256.
Mîrzâ Âqâ Khân Nûrî, 258, 259.
Mîrzâ Âqâsî (Ḥâǧǧî), 232, 254.
Mîrzâ Bâqir (Ḥâǧǧî), 256, 257.
Mîrzâ Ḥasan Khân, 256.
Mîrzâ Ḥusayn Khân Mushîr al-Dawleh, 259, 260.
Mîrzâ Muḥammad Ḥusayn 'Aḍud al-Mulk, 261.
Mîrzâ Muḥammad Ḥusayn Nûrî, 72.
Mîṭâmî, Aḥmad b. al-Ḥasan, 34.
Moḥtachem, 273, 275, 276, 279.
Moïse, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 52, 53, 60, 62, 68, 81, 84, 161.
Mollé, M., 118.
Mu'âwiya, 85.
Muḍar, 82.
Mudrika, 82.
Mufîd, Muḥammad b. Muḥ. b. al-Nu'mân (al-), 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 93, 96, 100, 144, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212.

Muḥammad (prophète), 37, 45, 60, 62, 72, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 88, 126, 160, 161, 179, 221, 275, 287.
Muḥammad b. 'Abdillah, 132.
Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyâ, 40.
Muḥammad b. 'Alî, 131.
Muḥammad al-Bâqir, 72, 74, 86, 98, 132.
Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, 75, 85.
Muḥammad b. Ḥasan, 88.
Muḥammad b. al-Ḥusayn b. 'Alî, 40.
Muḥammad b. an-Nu'mân, 135.
Muḥammad Khân, 273.
Muḥammad b. ar-Rašîd, 135.
Muḥammad Shâh, 231, 254, 255, 257, 264.
Muḥaqqiq al-Ḥillî, 185, 186, 187, 191, 193.
Muḥsin Khân Mushîr al-Dawleh, 260.
Muḥtân b. Aḥmar, 81.
Muḥyî d-dîn, 'Abd al-Razzâq, 208.
Mukhtâr, 85.
Mu'min aṭ-Ṭâq, 135.
Munabbih, 81.
Mundhir b. Sham'ûn, 81.
Muntaṣir, 74.
Murra, 82.
Murtaḍâ (al-), 25, 26, 29, 204, 208, 209, 210, 211, 212, 227.
Mûsâ al-Kâẓim, 25, 74, 75, 86, 88, 98, 99.
Muslim, 74.
Mušrif, 74.
Muštâq 'alîšâh, 179.
Muṭahhar al-Ḥillî, 27, 186.
Mutanabbî (al-), 110, 111.
Mu'taṣim (al-), 87.
Mutawakkil (al-), 74, 87.
Mu'tazz (al-), 197.
Muẓaffar'alîšâh-i Kirmânî, 179, 231.

Nâbit, 81.
Nabt, 82.
Nacher, 81, 82.
Nadjaf, 77, 250.
Nadjâshî, 71, 78.
Nadjdjâr, 64.
Nâdir Shâh, 231, 242.
Naḍr (al-), 82.
Nafs az-Zakiyya (an-), 132.
Nahrawân, 73, 84.
Nakhshbandis, 127.
Nâkhûr, 81.
Nallino, C. A., 133.
Napoléon, 260.
Nasâ'î (al-), 99.
Nâṣir (al-), 117, 120, 121.
Nâṣir al-Dîn, 252, 253, 255, 259, 260.
Nâṣir-i Khusrev, 112, 272.
Nasṭûrus b. R., 81.
Nathanael, 161.
Naus, M., 266.
Nawbakhtî, Ḥusayn b. Rûḥ al-, 29.
Naẓẓâm (an-), 212.
Nebajoth, 81.
Nemrod, 81.
Noë, 80, 82, 85.
Ni'matullâh, 182, 229, 241, 242.
Nîsâbûr, 109.
Niṣîbînî, Abû Isḥâq al-, 25.
Niẓâm al-Molk, 272.
Nizâr, 82.
Nizârites, 73.
Nûḥ, 80.
Nu'mân (Qâżî), 145.
Nuqṭavî, 240, 241.
Nûr 'Alî Shâh, 231.
Nurbaḫš, 229.
Nurbaḫšî, 241, 242.
Nuṣayris, 128.
Nûshâ b. Amîn, 81.

Og, 80, 81.
Oldjaytu, 118, 272.
Origène, 155.

Palbod, 292.
Pâpagân, 81.
Parî-ḫân Ḫânum, 240.
Parvîz, 271.
Phaleg, 81, 82.
Pharaon, 81.
Phinéès, 81.
Platon, 149, 155.
Proclos, 149, 150.

Qâjârs, 248.
Qanṣûḥ al-Ġawrî, 238.
Qara-Quyunlu, 236, 273.

Qaranî, Uways al-, 226.
Qâsim, 289.
Qastamonu, 126, 127.
Qaṭ'iyya, 74, 75.
Qaynân, 80.
Qays, 289.
Qîzîlbaš, 128, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243.
Qonevî, Ṣadr ad-Dîn, 118.
Quhistân, 109, 238.
Qumm, 22, 106, 109.
Qummî, Mollâ Muḥammad Ṭâhir, 231.
Quraysh, 65.
Qurayshite, 64.

Ra'în, Ismâ'îl, 269.
Râmân, 81.
Rashîd (al-), 74, 86, 87.
Rashîd al-dîn, 118.
Rashîkhâ b. A., 81.
Rawendites, 59.
Raysân b. Nazla, 80.
Rayy (al-), 20, 21.
Râzî, 'Abd al-Jalîl al-Qazwînî al-, 20, 21.
Râzî, Abû Bakr al-, 137.
Râzî Fakhroddîn, 27, 68.
Râzî, Nağmuddîn, 182.
Râzî Šîrâzî, Abû l-Qâsim, 181.
Râzî, Abû Ḥâtim al-, 145.
Rest, 284.
Réü, 81, 82.
Riḍâ (al-), 42, 45, 272.
Rossi, Ettore, 281.
Rûbî, 81.
Rukn al-dawla, 20.
Rûm, 117, 128.
Rûmî, Ğalâl ad-dîn, 118, 293.
Ruska, J., 136, 138, 139, 140.
Rustam, 284.

Saba, 288.
Sabzavâr, 238.
Sabziwârî, Ḥâjjî Mullâ Hâdî, 232.
Sa'd b. Abî Waqqâṣ, 60.
Ṣadrâ Shîrâzî (Mollâ), 68, 144, 145, 147, 148, 152, 153, 163, 164, 165, 166, 169, 172, 174, 229, 281.
Saffâh (al-), 86, 135.
Ṣaffâr (al-), 144, 145.
Ṣafî ad-Dîn Ardibîlî, 230, 236.
Šâfi'î (al-), 93, 94, 101, 193, 202, 205.
Ṣafûra b. Âṣaf, 81.
Šâh 'Abbâs, 239, 240, 241, 242, 283.
Šâh 'Abd ul-'Aẓîm, 258.
Šâh Chirâgh, 257.
Ṣâḥib b. 'Abbâd (al-), 20, 71.
Ṣâḥib Zamân, 256.
Šâh Ismâ'îl, 230, 239, 240, 242, 244, 291, 292.
Šâh Ni'matullah Valî, 242.
Šâh Solaymân, 147, 152.
Šâh Ṭâhir, 231.
Šâh Ṭâhir Qazvînî, 241.
Šâh Ṭahmâsb, 239, 242, 273.
Šakkâl (al-), 135.
Sâlakh, 81.
Salama, 81.
Salâmân, 82.
Sâlâr al-Dawleh, 255.
Salé, 81, 82.
Sâlim, Abû l-'Alâ', 133, 134.
Salmân, 226.
Salomon, 81, 84, 288.
Sâm, 80.
Sardou, Victorien, 283.
Saruğ, 81, 82.
Sârûgh, 81.
Satan, 79.
Saül, 81.
Sayf ad-Dawla, 108.
Sayhâvand, 242.
Šayṭân aṭ-Ṭâq, 135.
Sayyid al-'Âbidîn, 85.
Sayyid al-Ḥimyarî, 84.
Sayyîd 'Alî Moḥammad, 252.
Sayyid Bâqir (Hâğğî), 254.
Schacht, J., 198.
Sem, 80, 82.
Serbédâris, 272.
Seth, 68, 79, 80, 82, 161.
Severyns, 292.
Shakespeare, 283.
Šam'ûn, 81.
Šaybânî (al-), 184.
Šibânî Ḫân, 237, 239.
Ši'b Bawwân, 211.
Siebers, Hildegard, 281.
Ṣiffîn, 73, 84.
Siğistânî, Abû Ya'qûb, 145, 150.
Sillîḥî, Usâmiḏ b. Zayd as-, 134.
Siméon, 81.
Simnânî, 174.
Sinân b. Aws, 274.
Sindî b. Shâhak, 86.
Sinope, 124.

Šîrâz, 252, 254, 257, 263.
Šîrâzî, 186, 187, Šîrâzî Ṣadr ad-Dîn, 230, 232.
Šîrîn, 287, 288.
Šîrvân, 238.
Širwânî, Zayn al-'Âbidîn-i, 178, 180.
Siwas, 127.
Stevens, 263.
Strothmann, R., 167.
Subkî, 71.
Sulaymân, Pervâneh Mu'în al-Dîn, 118.
Sulaymân b. Khân Afshâr, 256.
Sulaymân b. Qutlumush, 116.
Sultaniyeh, 272.
Syed Ameer Ali, 194, 198.

Ṭabarî, 138, 140.
Ṭabarsî, 144.
Tabrîz, 255, 256, 257, 258, 262.
Tabrîzî, Rajab 'Alî, 150.
Tabûk, 60.
Tahmûrath, 80.
Ṭahmasp, 80.
Ṭâlibîtes, 74.
Ṭâlût, 81.
Tanûkhî, 112.
Târakh, 81.
Tawḥîdî, Abû Ḥayyân al-, 20, 112.
Tha'âlibî, 112.
Tharé, 81, 82.
Tibet, 294.
Timurtash, 118.
Tirmiḏî, 99.
Tokat, 127.
Ṭûs, 87.
Ṭûsî, Abû Ǧa'far al-, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 211.
Ṭûsî Muḥ. b. Ḥasan aṭ-, 46.
Ṭûsî, Naṣîr al-Dîn aṭ-, 26, 27, 30, 118, 146, 227.

'Ubayd b. al-Ḥakam, 135.
Ubayy b. B., 81.
Udad, 82.
Udd, 82.
'Udj b. 'Anâq, 80.
'Umar b. 'Abd al-'Azîz, 73, 84.
'Umar b. Abî Rabî'a, 140.
'Umar [b. al-Ḫaṭṭâb], 59, 62, 67, 193, 196.
Umm Ḥabîba, 86.
Umm Salama, 85.
Umur, 125.
'Uq, 81.
'Uthmân, 67, 125, 126.
Uzbeks, 239.

Veccia Vaglieri, L., 109.
Venise, 289.

Wâdî Khumm, 83.
Wâ'iẓ al-Kâshifî (al-), 228.
Walîd (al-) II, 134.
Wa'nâ, 81.
Wâqifites, 75.
Wâṣil b. 'Aṭâ', 21, 24.
Whittington, 289.

Yaghmâ, 273, 276, 277.
Yaḥyâ b. Aktham, 87.
Yaḥyâ b. H., 81.
Yaḥyâ b. Zakariyyâ', 81.
Yaḥyâ b. Zayd, 131.
Yaqṭîn, 135 ; 'Alî b. Yaqṭîn, 135, 138, 139, 140, 141.
Ya'qûb, 81.
Yâqût, 70.
Yarad, 80.
Yarûgh, 81.
Yasa' (al-), 82.
Yasâbigh, 81.
Yawm al-Ḥarra, 140.
Yazd, 252.
Yazdağard III, 85, 133.
Yazîd, 119, 132.
Yéménites, 73.
Yesevi, Aḥmed, 124.
Yûnus b. 'Abdarraḥmân, 202.
Yûnus Emre, 127.
Yûnus al-Kâtib, 134.
Yûsuf, 81.

Ẓâhirî, 228.
Ẓâhirîya, 55.
Zakariyyâ', 81.
Zand, 243.
Zanjân, 252.
Zaydites, 75.
Zayd b. 'Alî, 74, 131, 132, 194.
Zayn al-'Âbidîn, 72, 74, 131, 132, 133, 135, 139, 140, 225.
Zayrab, Abû l-Ḫaṭṭâb Muḥ. b. 'Alî, 134.
Zayyât, Abû Ṭâlib az-, 137.
Ziyâd b. al-Munḏir, Abû l-Ǧârûd, 132.
Zohak, 80.
Zubayr, 59.

II. — *INDEX DES TERMES ARABES ET PERSANS*

'âbid imâm mahdî, 78.
'âda, 208, 211.
adab, 40, 108, 110, 181, Adab al-Murtaḍä, 208.
'adâlat-khâneh, 260.
adîb, 74.
'adl, 30.
'aḍudiyyât, 111.
aḥad, 149, 172, al-Aḥad al-moṭlaq, 151, aḥadiyya, 172.
ağr, 193.
aḫbâr, 153, 204, 210, 212.
aḫbâr al-âḥâd, 204, 210, 211.
aḫbâr al-zamân, 75, 89.
aḫbârî, 146, 212.
aḥibbâ' Allâh, 158.
aḥkâm, 94, 210, 199.
ahl al-Bayt, 79, 170, ahl-e Bayt-e nobouwat, 170.
aḥwâl, 224, 232.
akhis, 120, 121, 122.
'alâma, 'alâmât, 207.
'alayhi's-salâm, 102.
'âlim, 79, 228, 'âlim Ahl al-Bayt, 78.
'âmm, 101, 204.
'âmma, 100, 101, 102.
'amal, 204, 207, 212.
amârât, 204.
'amûd min nûr, 168.
anğumân, 285, anjumanhâ, 265.
'aqâ'id, 204.
'aqd, 153.
'aql, 30, 78, 99, 146, 147, 148, 150, 153, 154, 162, 203, 204, 209, 210.
'aqlî, 207.
'aql awwal, 155.
'aql fa''âl, 155.
'aql fikrî, 147, 148.
'aql-i kull, 179.
'aqliyyât, 207, 209.
'aql qalbî, 153.
a'râf, 53.
'ârif, 227, 'ârif rabbânî, 166.
'arsh, 159.
'arsh al-nûr, 156.
'aṣab, 196, 197, 199.
'aṣaba, 199.
'aṣabiyya, 73.
asfâr, 84.
aṣḥâb al-ḥadîṯ, 36, aṣḥâb al-ṣuffah, 226.
ašḫâṣ, 38, ašḫâṣ nûrânîya, 151.
aṣl, 206.
aṣlaḥ, 25.
asrâr, 217, 222, asrâr al-Dîn, 147.
'âšûrâ', 277.
aṯar, 96, 102, 161.
awâ'il al-maqâlât, 22, 24, 204.
'awâmm, 102, 125.
awhâm al-qulûb, 35.
'awlä, 59, 61.
awliyâ' Allâh, 157, 169.
awqâf, 250, 260, 261.
awṣî, 79.
awwal, 186, awwal al-maẓâhir, 156.
ayna, 36.
'ayn al-wujûd, 156.
ayyâm, 73.

bâb, 136, 187.
bâbâ'î, 123, 124.
bâbâs, 124.
badâ', 13, 20, 23, 27, 78.
balîġ, 134.
barakah, 220.
baṣâ'ir al-darajât, 144.
baṣîrat, 146, 181.
baṣîrat qalbiya, 149, 153.
bâṭin, 102, 148, 149, 157, 158, 173, 216, bâṭin al-nobowwat, 157.
bâṭinîya, 157.
bayân fî asmâ' al-a'imma, 78, 89.

bid'a, 99, 195.
biḥâr al-anwâr, 144, 224.

čadôr, 284, 285.
čahârdeh Ma'ṣûm, 68, 151.

dahriyya, 14.
dâ'î, 69, *dâ'î ad-du'ât*, 112.
dâ'irat al-wilâyah, 219.
dâ'irat al-nubuwwah, 219.
dalâla jâmi'a, 211.
dalîl, 207, *dalîl al-ḥikmat*, 154, *dalîl al-ḫiṭâb*, 210, *dalîl al-maw'iẓa*, 154, *dalîl al-mojâdala*, 154.
ḍâllûn, 80.
ḏamm az-zamân, 111.
danishmendnâmeh, 126.
dâr al-mamlaka, 107.
ḏarî'a, 208, 212.
ḏât, 53, *al-dhât al-aḥadîya*, 173.
da'wat, 158.
dawla, 79.
ḏawû l-arḥâm, 197, *ḏawû l-'azm*, 80.
ḏikr, 227.
ḏû'l-ḥijja, 277.
dîv, 292.
dîwân, 272, 273, 279.
dîwânbegî, 259.
dîwânkhâneh, 258, 259.
dîwânkhâneh-i 'adliyyeh, 259.
dovvom, 102.
du'ât, 131, 135.
dûsîî, 169.

fa'iḏâ ǧâza 'anna llâha yurâ bil-'ayn, 36.
fa'l, 133.
falam 'arahu, 50.
falsafa, *falsafa yûnânîya*, 147.
faqîh, 93, 94, 132.
faqr, 221.
far', 206.
farâ'ina djabâbira, 80.
farḍ, 196, 197.
fardiyya, 173.
farmân, 254, 258.
faṣîḥ, 134.
fatâ, 121.
fataqa, 158.
fatwä, 98, 250.
Fawâ'id al-dîniyah, 231.
fawq al-shay', 153.
fawqîya 'aqlîya, 153.
fayż awwal, 157.
Fihrist, 108, 133.
fikr, 182.
fiqh, 93, 94, 98, 132, 199, 201.
firaq, 76.
fiṭra, 153.
fu'âd, 39, 154.
fuqahâ', 188, 189, 197.
furû', 76, 183, 199.
furûḍ, 187, 196.
fütüvvet, 120, 121.
futuwwa, 120, 121, 172, 227.

ǧa'alahu munba'iṯan, 43.
ǧabr, 17.
ǧabâbira, 78.
ġadîr, 161.
ǧafr, 98, 133.
ǧahl, 78.
ġalabat aẓ-ẓann, 207.
ǧalâl, 156.
ġâlî, 110.
ǧam', 148.
ǧamâ'a, 112.
ǧamâl, 156.
Ǧâmi', 41, *al-Jâmi'*, 162, *Jâmi' al-asrâr*, 162, 228.
ġaṣb, 187.
ǧavânmardî, 172.
ġayba, 79, 88, 160, 165, 166, 202.
ġazal, 273.
ġazû, 60.
ǧihâd, 262.
ǧinn, 78, 84.
gîlî-nomâ, 169.
ǧu'âla, 187.
ġulât, 22, 109.
ġuluww, 163, *ġuluww fî t-tashayyu' karkhî*, 109.

ḫabar, 74, 96, 103, 104, 157.
ḫabaṭ min al-kalâm, 50.
ḥabîballâh, 221.
ḥabr, 84.
hâḏâ ḫabar muwâfiq li-l-'âmma..., 101.
Ḥada'iq al-aḏhân, 75.
ḥadîṯ al-aḥad, 101, *ḥadîṯ al-ghamâma*, 170, *ḥadîṯ al-kisâ'*, 220.
ḥadîṯî ḥadîṯ abî..., 96.
ḥâfiẓ al-mansûḫ, 100.
ḥâl, 211.
ḫalîfa, 79, 80.
ḫâliq, 24, 152.

ḫalq, 151.
ḥalqah, 227.
ḥamdu li-llāh, 87.
ḫâniqah, 232.
ḥaqâ'iq, 144, 164, 166.
ḥaqîqa, 144, 175, 204, 206, 211, ḥaqîqat al-aḥadîya, 173, ḥaqîqat al-ḥaqâ'iq, 151, ḥaqîqat-i kullîya, 179, Ḥaqîqat-i Moḥammadîya, 148, 149, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 168, 169, 179, 223.
ḥaqq, 151, 153.
ḥanîn ilâ l-waṭan, 69.
ḫâṣṣ, 101, 204.
ḫatan, 133.
ḫâtim al-walâyat, 162.
ḫaṭṭ-i sharîf-i gulkhâneh, 259.
ḥawâdiṯ, 206.
ḫawâṣṣ, 133, 224.
haykal al-nûr, 168.
hayṯu, 36.
Ḥaẓrat Moḥammadîya, 155.
ḥijâb, 159.
ḥikam, 110.
ḥikma, 30, 81, 82, 83, 85, 163, 174, ḥikmat ilâhîya, 30, 146, 147, 154, ḥikmat Moḥammadiya nabawîya, 147.
ḫilâfa, 73, 164, ḫilâfa dînîya, 167, ḫilâfah rûḥânîyah, 218.
himma, 176.
ḫirqa, 175, 217.
ḫiṣâl, 158.
ḫiṭâb, 53.
ḥudjadj, 78.
ḥudjdja, 79, 87.
ḥudûd, 187.
ḫulafâ', 78.
ḥukamâ', 231.
ḥukm, 206.
ḥujja, 30, 99, 205, 209.
ḥujja bâṭina, 154.
ḥujja ẓâhira, 154.
ḫuṣûṣ, 202, 204.
ḫutab, 110.
ḫuṭba, 83, Ḫuṭbat al-Bayân, 170.
huwa, 173.

'ibâdât, 187, 199.
ibdâ', 151.
ibn âkilat al-akbâd, 85.
ibn ṭarîd Rasûl Allâh, 85.
ibṭâl al-qiyâs, 202.
'idda, 194, 195.
iḍṭirâr, 58.
'iffa, 191.
i'fâf, 191.
iǧmâ', 99, 205, 209, 247.
iǧtabaynâ-hu li-anfusinâ, 76.
iǧtihâd, 99, 205, 206, 210, iǧtihâd ar-ra'y, 202.
iḥâṭ, 153.
iḫtilâf, 94, 99, 100, 101, 206, iḫtilâf al-ḥadîṯ, 100, iḫtilâf al-maḏâhib, 112.
iḫtilâǧ, 133.
iḫtiyâriyyât, 133.
iḥyâ' al-mawât, 190.
Ikfâr al-muta'awwilîn, 66.
ilâ, 51, ilâ ajal, 194.
îlâ', 187.
ilhâm, 165, ilhâm ilâhî, 164.
'illa, 206, 'illa mûjiba, 207.
'ilm, 79, 80, 85, 99, 204, 211, 'ilm ladonî, 164.
imâm, 62, 63, 64, 65, 66, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 102, 122, 149, 157, 169, 171, imâma, 13, 20, 79, 164, imâm bi'l-ghayb, 65, imâm jum'eh, 248, 255, 256, 257, 258, imâm ṣâmit, 164, imâm shanâsî, 143, imâm wujûdika, 222, imâm-zadeh, 257, 286.
'inda-nâ ma'nâ al-ta'wîl, 158.
inkâna, 93.
inšâ' Allâh, 93.
insân al-kâmil, 159, 160, 180, 223.
irâda, 175.
'irfân, 147, 170, 171, 231, 'irfân-e shî'î, 30, 146, 154, 171, 'irfânî, 68, 174.
iršâd, 144, 236.
'iṣma, 39, 68, 165, 170.
išrâqîyûn, 150, 151, 170, 172.
isnâd, 39, 42, 89, 100, 159.
istiḥâla, 47, 49.
istiḫrâj, 207.
istîlâ', 187.
Iṯbât al-Hodât, 144.
i'timâd al-daula, 242.
i'tiqâdât, 155.
istiṣḥâb ḥâl, 208, 210.
i'tizâl, 14, 20.

kadkhudâs, 256, 257.
Kâfî, 29, 33, 89, 96, 148, 158, 162, 164, 166, 203.
kâfirûn, 80.
kalâm, 17, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 61, 95, 98, 146, 147, 201.
kalima, 151.
kallat dûnahu, 38.
kašf, 146, 147, 148, 154, 162, *kašf al-ḥaqâ'iq*, *kašf al-maḥjûb*, 144.
kâtib, 133.
kayfa, 36.
kinâya, 196.
kitâb al-aghânî, 108.
kitâb al-aḫbâr aṭ-ṭiwâl, 138.
kitâb al-'aql, 30, 148.
kitâb al-djafr, 86.
kitâb al-haft wa-l-aẓilla, 134.
kitâb al-ḥojja, 30, 148, 166.
kitâb al-ibâna, 76.
kitâb al-intiṣâr, 13.
kitâb al-istibṣâr, 75.
kitâb iṯbât al-waṣiyya, 77, 78, 81, 82, 88, 89, 90.
kitâb manâqib al-a'imma, 55, 56.
kitâb al-maqâlât fî uṣûl ad-diyânât, 75, 76.
kitâb man lâ yaḥḍuruh al-faqîh, 93.
kitâb al-mujlî, 228.
kitâb ar-raḥma, 136, 141.
kitâb aṣ-ṣafwa fî l-imâma, 75.
kitâb aṣ-ṣirât, 134.
kitâb as-sumûm, 139.
kitâb tahḏîb al-aḥkâm, 93, 94.
kitâb at-tawḥîd, 17, 30, 33, 34, 37, 134, 144, 145, 148, 152.
kitâb az-zâhî, 75.
kitâbiyya, 194.
korsî, 159.
kunh 'aẓamatih, 36.
kunya, 97.

laban al-faḥl, 189.
lâḥiqiyya, 72.
lâhût, 167, 168.
la'în ibn al-la'în, 85.
laqîṭ, 187.
luqṭa, 187.
laṭîf al-kalâm, 22.
lâ tu'âdû l-ayyâm fa-tu'âdîkum, 87.
lâ tudrikuhu l-abṣâru, 35.
Lawḥ, 159.
laysa fî-l wuǧûd illâ l-ḥaqq, 151.
laysa ka-mithli-hi shay', 153.
li'ân, 187.
lûṭîs, 254.
luzûmiyyât, 111.

ma'âd, 36, 167.
ma'ânî, 53.
ma'âsh, 167.
mabda' al-awwal, 150.
mabda' al-mawjûdât, 156.
madḥ, 271.
maḏhab, 228, 229, *maḏâhib*, 184.
madîh, 111.
madlûl, 207.
maǧlâ, 179.
maǧlâ-i mustaǧmi', 179.
maǧma' al-biḥâr, 179.
maḥabbat, 169, *maḥabbat ḥaqîqiya*, 151, *maḥabbat kâmila*, 170.
maḥall-i ma'mûriyat, 176, *maḥall-i šî'a*, 241.
mahdî, 74, 85, 88, 122, 223 (voir index I).
maḫlûq, 24, 26, *maḫlûqa*, 19.
maḥmûl 'alâ l-taqiyya, 100.
mahr, 194.
maḥramîyat, 178.
maḥẓûr, 210.
makrûh, 194.
maktel-i Ḥuseyn, 126.
malâhim, 133.
malakût, 168, 170.
mamâlik-i islâm, 267.
mamdûḥ, 111.
ma'mûl, 207, *ma'mûla*, 207, 211.
ma'nâ, 44, 48.
manâqib, 72.
mansûb, 77.
manzila, 72, *manzila bayn al-manzilatayn*, 16.
maqâlât, 213.
maqâmât, 174, 224, *maqâmât-i 'irfânî*, 224, *maqâmât-i rûḥânî*, 219.
Maqâtil aṭ-Ṭâlibiyyîn, 108.
maqṭû', 207, 211.
marbûb, 162, 171.
mard-i ḥaqq, 180.
ma'rifa, 36, 37, 54, 79, 157, 159, *ma'rifat qalbiya*, 148, 149, 153.
martaba, 159.

marṭiya, 271, *marâṭi*, 271, 273, 276, 277, 279.
Mâ sa'ala ['*Alî*] '*anhu aṣ-Ṣâdiq...*, 135.
maṣâḥif, 98.
mašâriq al-anwâr, 147, 152, 228.
mašî'a, 19.
ma'ṣûm, 65, 223, *ma'ṣûmûna*, 42.
Maṭnâwî, 293.
mawârîth, 81, 83, 88.
mawǧûd al-awwal, 151.
mawlä, 59, 133, 134, 135, 139, *mawâlî*, 133, 134, 141.
mawṣûf, 152.
Maẓâhir al-akhbâr, 75.
maẓhar, 148, 153, 154, 156, 163, 179, *maẓâhir*, 53, 154, 156, 163, 170, *maẓharîya*, 54, 161, 162, 163, *maẓhar-i ǧâmi'*, 179.
min, 134.
minbar, 265.
min nûr 'aẓamatih, 34.
mi'râdj, 83, 221.
mir'ât al-anwâr, 169.
mir'ât-e al-ḥaqq nomâ, 169.
mîṭâq, 78.
mîzân al-fikr, 147.
mu'âmalât, 187, 199.
muwaqqat, 192.
mubâlaġa, 111.
mubâšir, 261.
mubdi', 156.
muǧtahid, 192, 206, 207, 240, 241, 247, 248, 250, 251, 252, 254, 257, 258, 259, 261, 262, 263.
Muhaḏḏab, 186.
muḥaddiṭ, 36.
muḫâlif, 102.
muḥaqqiqûn, 22.
muḥdaṭ, 24.
muḥîṭ, 153.
muḫtaṣar, 185, 186.
mullâ, 251, 252, 254, 256, 258, 263.
multabis, 209.
mumkinât, 179.
mu'min, 16, 170, *mu'min-i mumtaḥan*, 180, *mu'minûn*, 80.
munâfiq, 100.
munaǧǧim, 283.
munqaṭi', 193.
muraqqa'ah, 221.
murîd, 240.
muršid, 236, 238.
Murûdj, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 88, 89, 90.
mušâhadât, 232.
musalmânî cheh shud, 267.
muṣîb, 206.
musnad, 99.
muštabih, 209.
mut'a, 94, 192, 193, 194, 195.
muta'allih, 227.
mutakallim, 22, 23, *mutakallimûn*, 18, 23, 28, 30, 33.
mutaṣaddîs, 261.
mutavallîs, 261.
muṭlaq, *muṭliq*, 150.
muttafaq 'alâ l-'amal bihi dûna l-âḫar, 99.

nabî, 59, 78, 149, 157.
nabî mursal, 78.
nafaqa, 193.
nâfi', 186.
Nahǧ al-balâgha, 110, 121, 225, 227.
naḥno kalimat Allâh, 158.
nahy 'ani l-ǧism wal-ṣûra, 34.
nahy 'ani l-ṣifa..., 35.
naqîb al-ašrâf, 109.
naql, 146, 154, 162.
nasḫ, 23, 100, 101, 203, 205, 211.
naṣṣ, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 176, 206, *an-naṣṣu 'alä l-imâmi bi-'ainihi*, 57.
nâsût, 167.
Nawâdir, 41, *Nawâdir al-aḥâdîth*, 144.
naẓar, 51, 74, *naẓartu*, 50.
nisba, 72, 141.
nisnâs, 78.
nowḥat, 276, 279.
nowhè-hrân, 277.
nowhè-yè sînèzèni, 277.
nubuwwa, 30, 68, 156, 157, 158, 161, 162, 173, 219, *nubuwwat al-tashrî'*, 165.
nukta, 137.
nûr, 75, 77, 80, 83, *nûrâ-nîyat*, 179, *nûr al-anwâr*, 151, *nûr muḥammadî*, 73, 82, 88, 149, 151, 223.
nuṣûs, 207.
pîshnamâz, 248.
pishvâ-ye yekom, 102.
pîr, 240.

qabasât, 152.
qaḍâ', 19.
qadar, 19.
qâḍî, 62, 246, 248.
qâ'im, 80, 81, 159, 166, *qâ'im bi-l-kitâb*, 164.
qâla, 168.
qalam, 159, *qalam-i a'lâ*, 179.
qalandar ma'âb, 231.
qalb, 39.
qaṣîda, 111, 138, 273.
qaṭ'iyya, 89.
qawâ'id, 186.
qawl al-Ḥujja, 205.
qiṣaṣ al-anbiyâ', 88.
qiyâs, 99, 188, 203, 205, 206, 207, 209, 210, 212.
qizilbaš, 236 (voir index I).
qultu, 168.
qur'a, 133.
qur'ân nâṭiq, 165.
quṭb, 156, 166, 175, 223.

ra'aytu, 50.
rabb, 162, 171, *rabb al-nû'*, 170.
raḍâ', *riḍâ'*, 188.
rahbar-i ǧuz', *rahbar-i kull*, 176.
raḥmat wâsi'a, 151.
raj'a, 14, 20, 23, 26, 27.
rak'a, 85.
Rasâ'il, 108.
râšidûn, 57, 65.
raṭl, 136.
Rauḍat aš-šuhadâ', 228.
rawâfiḍ, 80.
rawzehkhwânîs, 249.
ra'y, 99.
ri'âsat al-kobrâ, 166.
rifâ'îs, 124.
riǧâl, 89.
risâla, 78, 108, 109, 202, 219, *Risâlat al-bayân*, 75, *Risâlat al-ġufrân*, 112, *Risâlat fî iṯbât al-imâma*, 78.
riwâya, 102.
rûḥ, 79, *rûḥ al-yaqîn*, 166, *rûḥâniyyûn*, 78.
ruwât, 71.
ru'ya, 31, 35, 37, 38, 46.
sabab, 35, 37, 207.
sadana, 158.
šâdd, 22.
ṣadûq, 38.
ṣadr-i a'ẓam, 252, 253.
Šâfî (aš-) fî l-imâma, 209.
Safînat al-Najât, 146.
safîr, 29.
šahâdat, 170.
ṣâḥib, 136.
ṣâḥib al-zamân, 79, 256.
ṣaḥîfah sajjâdîyah, 225.
ṣaḥîḥa, 41.
sahw, 100.
ṣalât at-tarâwîḥ, 106.
salṭanat, 166, *salṭanat ma'nawiyya*, 167.
sam', 22, 29, 207, 209.
ṣamad, 34.
šar', 148, *šarâ'i' al-Islâm*, 185, 186, *šar'î*, 259, 260, 261, *šarî'a*, 21, 64, 219, 231, 240, 246, 252, 259, 260, 267, 268, 269.
Šarḥ al-uṣûl al-ḫamsa, 47.
ša'ša'ah, 229.
šayḫ al-islâm, 185, 186, *šayḫ aṭ-ṭâ'ifa*, 46.
sayyid, 121, 250, 256, *Seyyid Baṭṭâl Ghâzî*, 126.
šî'a-i imâm, 180.
ṣifât, 206.
ṣiḥḥat al-ru'ya, 52.
silsila, 132, 223, 229, 232, *silsilat al-'irfân*, 166.
simât, 207.
sîra, 67, *sîrat sayyidi-nâ*, 82.
sirr, 174, *sirr al-ḥayât*, 75, *sirrallâh*, 221.
ṣobḥ al-azal, 151.
sovvom, 103.
šuf'a, 189, 199.
ṣûfî, 227.
sunna, 188, 195.
ṣuḥba, 175.
ṣûra, 182.
surâdiq, 87.
ṣûrat-i muršid, 180.

ta'âlîq, 137.
ta'ammul, 207.
ta'ayyon awwal, 151.
tâbût, 79, 80, 82.
tafsîr, 132, 169, 173, 174, *Tafsîr al-Qur'ân*, 132.
taḥqîq, 148.
ṭâ'ifa muḥiqqa, 212.
taǧallî, 154.

tağalliyât, 154.
takwîn, 19.
talqîn-i dikr, 176.
tûmân, 264.
Tamhîd, 55, 56, 57, 61, 67.
tanazzolât, 158.
tanbîh, 70, 75, 77.
tanzîh, 53, 148, 149, 152.
tanzîl, 157, 163.
taqdîr, 19.
taqiyya, 21, 76, 80, 100, 102.
taqlîd, 25.
taqṣîr, 22.
tardjibend, 273.
ṭarîqat, 172, 175, 219, 242, *ṭarîq-i rabṭ*, 182.
taṣarruf, 180.
taṣawwuf, 32, 172, 231.
tašayyu', 106, 108, 110, *tašayyu' ḥasan*, 107.
tašbîh, 41, 44, 53, 82, 148, 154, 170.
taṣḥîḥ, 21.
tasnîn, 82.
tâsû'â, 277.
ta'ṭîl, 41, 53, 148, 154, 170.
tawâtur, 204.
tawḥîd, 30, 38, 78, 151, 152, 157, 161.
ta'wîl, 32, 146, 157, 158, 164, 173, 174, *ta'wîl 'irfânî*, 174.
Ta'yîn (at-) li-l-ḫulafâ' al-mâḍîn, 78.
ta'zieh, 249, 278, 279, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293.
tékiyé, 279.
Toḥfat al-zâirîn, 275.
turr, 85.
ṭuruq al-afrâd, 101.

'ubûdîyat, 166.
udabâ', 113.
'Uddat al-uṣûl, 211, 212.
'uhûd, 199.
ujûr, 193.
'ulamâ', 227, 230, 231, 239, 240, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269.
ûlû l-'azm, 78, 81.
umma, 49, 63, 205, 209, 221.
'umq al-akbar, 151.
'umûm, 202, 204, 211.
'uqûbât, 199.
'urafâ', 146, 147, 167.
'urf, 211, 240.
'urf aš-šar'î, 211.
'urfî, 259, 261.
uṣûl, 76, 162, 183, 186, 201, 202, 203, 209, 211, 212, 213, *uṣûl al-fiqh*, 94, 201, 202, 204, 208, 211, 212, *uṣûl al-dîn*, 94, 102, 201, 211, *uṣûl al-i'tiqâdiyya*, 25, *Uṣûl mina' l-kâfî*, 144, 145, 225.
uṣûlîs, 146, 208, 212.
'Uyûn aḫbâr al-Imâm al-Reżâ, 144, *al-'Uyûn wa-l-maḥâsin*, 204.

wağh, 51, *wağha-hu*, 171, *wağh Allâh*, 158, *wağh-i šayḫ*, 180.
waḥdat al-wuğud, 150, 152.
wâḥid, 149, *al-wâḥid al-ḥaqq*, 151.
wahm, 46, *wâhim*, 100.
wa'îd, 16, 20.
wakîl, 65, 242.
walâya, 73, 79, 148, 149, 151, 157, 159, 160, 161, 162, 165, 169, 171, 173, 219, 220, 221, 222, *walâyat-i fâṭimîyah*, 221, *vilâyetnâmeh*, 123.
walî, 129, 157, *walîallâh*, 219, *wâlî*, 59.
waqf, 250, 251, 252, 261.
waqt, 88.
waṣî, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 161.
waṣiyya, 79, 81, 82, 83, 85, 86.
wazîr, 78, 83, *wazîr-i-niẓâm*, 256.
wilâya, 59, 219, 220, 222, *wilâyat-i qamarîya*, *wilâyat-i šamsîya*, 175.
wuğûd, 150, *wuğûd al-ḥaqq*, 173, *wuğûd min ḥayṯu huwa*, 173, *wuğûd muṭlaq*, 150, 151.
wuṣât, 82, 88.

al-Yâqût, 15.
yutawağğah, 45.

zabûr, 84.
Zâd al-ma'âd, 231.
ẓâhir, 88, 148, 149, 155, 156, 157, 158, 163, 173, 216, *ẓâhirîya*, 157.
zakât, 251.
zanâdiqa, 37.
ẓann, 211.
ẓihâr, 187.
Ziyârat (al-) al-jâmi'a, 158.
zuhd, 132, *zuhhâd*, 226.
ẓuhûr, 154.
zuḫruf, 111.
ẓulm, 252, 254.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

Liste des participants 5

AVANT-PROPOS de Toufic FAHD.................................... 7

Discours introductif de Robert BRUNSCHVIG 9

I. — Wilferd MADELUNG, **Imâmism and Mu'tazilite Theology** 13

II. — Georges VAJDA, **Le problème de la vision de Dieu** *(ru'ya)* **d'après quelques auteurs šî'ites duodécimains** 31

III. — Armand ABEL, **Le chapitre sur l'Imâmat dans le** *Tamhîd* **d'al-Bâqillânî** 55

IV. — Charles PELLAT, **Mas'ûdî et l'imâmisme** 69

V. — Gérard LECOMTE, **Aspects de la littérature du** *ḥadīṯ* **chez les imâmites** 91

VI. — Francesco GABRIELI, **Imâmisme et littérature sous les Bûyides** 105

VII. — Claude CAHEN, **Le problème du shî'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane** 115

VIII. — Toufic FAHD, **Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq et la tradition scientifique arabe** 131

IX. — Henry CORBIN, **Imâmologie et philosophie** 143

X. — Richard GRAMLICH, **Pol und Scheich im heutigen Derwischtum der Schia** 175

XI. — Yvon LINANT DE BELLEFONDS, **Le droit imâmite** 183

XII. — Robert BRUNSCHVIG, **Les** *uṣûl al-fiqh* **imâmites à leur stade ancien (Xe et XIe siècles)** 201

XIII. — Seyyed Hossein NAṢR, **Le shî'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques** 215

XIV. — Jean AUBIN, **La politique religieuse des Ṣafavides** 235

XV. — Ann K. S. LAMBTON, **The Persian 'Ulamâ and constitutional reform** 245

XVI. — † Henri MASSÉ, **Poèmes funèbres consacrés aux Imâms** 271

XVII. — Enrico CERULLI, **Le théâtre persan** 281

Séance de clôture 295

INDEX :

I. — *Index des noms propres* 297

II. — *Index des termes arabes et persans* 305

1970. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 30 867 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 21 809